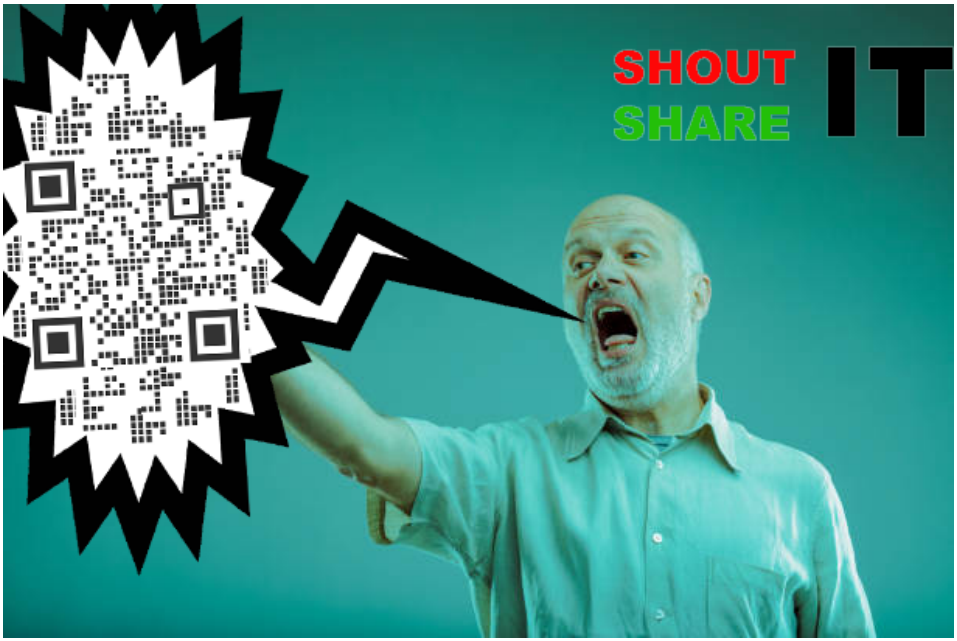
ИБН-СИНА


SHOUT
SHARE
IT

Annotation

Книга посвящена жизни и творчеству одного из величайших мыслителей средневековья — Ибн-Сины (980—1037). Автор анализирует естественнонаучные, философские и социально-этические идеи мыслителя, прослеживает влияние созданных им энциклопедических трудов на различные философские школы Востока и Запада. В ходе анализа подвергаются критической переоценке традиционные представления о философии Ибн-Сины, как и о восточноперипатетической философии в целом. В Приложении дается перевод аллегорического сочинения мыслителя.

- А. В. Сагадеев
  -
  - ПРЕДИСЛОВИЕ
  - Глава I. ЖИЗНЬ. ТВОРЧЕСТВО. ИДЕЙНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ
    - Философ, врач, поэт, визирь и вечный странник
    - «Два аль-Фараби»
  - Глава II. КЛАССИФИКАЦИЯ НАУК
  - Глава III. ЛОГИКА
  - Глава IV. ФИЗИКА
    - Основоположения науки о природе
    - Неодушевленный мир
    - Мир души
  - Глава V. МЕТАФИЗИКА
    - Универсальная наука
    - Божественная наука
  - Глава VI. ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ ПРАКТИЧЕСКИХ НАУК
  - Глава VII. СУДЬБЫ НАСЛЕДИЯ
  - ПРИЛОЖЕНИЕ
  - УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН
  - ЛИТЕРАТУРА
- notes
  - 1
  - 2
  - 3
  - 4
  - 5
  - 6

А. В. Сагадеев
Ибн-Сина (Авиценна)

За безбожье свое пред собою одним я в ответе.
Крепче веры моей не бывало на белом свете.
Но, коль даже единственный в мире — и тот «еретик»,
Значит, нет, говорю, правоверных в нашем столетье!

Ибн-Сина

Сагадеев Артур Владимирович (род. в 1931 г.) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам АН СССР. Работает в области истории философии стран Востока. Автор книги «Ибн-Рушд», ряда статей и переводов с арабского языка.

ПРЕДИСЛОВИЕ

На Востоке его называли «аш-Шейх»— Мудрец, Духовный Наставник, или же всего он был известен под именем, объединяющим оба эпитета, — «аш-Шейх ар-Раис». Почему? Может быть, потому, что воспитал целую плеяду одаренных философов и был визирем, но, возможно, и потому, что, как человек, сочетавший в своей жизни эти две социальные роли — мудреца-наставника и государственного деятеля, он казался воплощением идеала, который, возникнув впервые в творческом воображении Платона, притягивал к себе многих просвещенных людей в средневековом мусульманском мире, — идеала ученого, стоящего во главе «образцового города» (аль-мадина аль-фадыля).

У него было еще одно почетное звание — «Худжат аль-Хак», т. е. Авторитет Истины. Если же вспомнить, что мыслителя, который выступил позже с критикой его взглядов от имени теологии, называли «Худжат аль-Ислам» — Авторитетом Ислама, то нам станет ясна и его роль в развитии философской культуры, оппозиционной к господствующей идеологии современного ему мусульманского общества.

А на Западе, в средневековой христианской Европе, он прославился под латинизированным именем Авиценна. Под этим именем по преимуществу он многим известен и теперь…

Абу-Али аль-Хусейн ибн-Абдаллах Ибн-Сина — так зовут великого ученого и философа, благородное, красивое лицо которого смотрит на нас с обложки этой книги. Портрет можно считать аутентичным — он основан на реконструкции облика мыслителя по сохранившемуся его черепу. Между тем философ полагал, что физически со всеми своими телесными акциденциями, включая и внешний облик, уйдет в небытие, избежав тлена лишь разумной частью своей души.

Череп сохранился — физический облик воссоздан. Во множестве древних рукописей дошли до нас и его труды. Но так ли благополучно обстоит дело с реконструкцией его интеллектуального облика? Вряд ли. И дело здесь не столько в противоречивости его мировоззрения, сколько в самом подходе к духовному наследию мыслителя.

В самом деле, некоторые считают его представителем «иудейской традиции», основанной на идее трансцендентного бога (78, 83)[1], или разновидности «натуралистического мистицизма» (75, 62) и «интеллектуалистического гностицизма» (77, 27), другие же, напротив, — поборником «материалистического мировоззрения» (49, 110), сумевшим

«прийти к философскому монизму, с помощью которого им было обосновано материальное единство мира» (61, 329), либо философом, который «не был последовательным материалистом, но… не был и законченным идеалистом» (3, 55), мыслителем, коего «нельзя рассматривать как чистого материалиста», но чье мировоззрение по общей своей направленности и исходным посылкам может быть охарактеризовано как материалистическое (53, 2, 702). Причины противоречивости таких суждений нельзя искать только в различных идейных установках и методологических принципах, которыми руководствовались их авторы, ибо взаимоисключающие оценки основополагающих идей Ибн-Сины встречаются у авторов, стоящих на одинаковых идейных и методологических позициях, и даже у одного и того же автора.

Чем, например, объяснить явно противоречивые высказывания некоторых материалистических интерпретаторов Ибн-Сины в вопросе, привлекающем их особое внимание, — в вопросе решения им проблемы универсалий? Почему у одного из таких авторов утверждается: «…Авиценна является номиналистом», — а через несколько строчек у него же читаем: «Согласно Авиценне, понятия (читай: универсалии. — *А. С.)* существуют до вещей (т. е. в божественном интеллекте. — *А. С.),* в вещах и после вещей» (49, 118–119)? Почему еще в одной книге Ибн-Сине приписывается тезис, согласно которому универсалия «существует лишь в разуме; это форма, придаваемая разумом каждому индивидууму», и тут же дается четкая формулировка все той же «хрестоматийной» истины: универсалия, согласно Абу-Али, «существует трояко: 1) до вещи, 2) в вещи, 3) после вещи» (3, 63)?

Почему, с другой стороны, среди исследователей, отнюдь не ставящих своей специальной целью материалистическую интерпретацию Авиценны, по сей день не утихают споры на тему, представляющую особый интерес для неотомистов, а именно касающуюся понимания Авиценной отношения между сущностью и существованием, хотя сюжету этому была посвящена фундаментальная (в 546 страниц) работа А.-М. Гуашон, изданная в Париже еще в 1937 г. (см. 81)?

Подводя итог одной из последних таких дискуссий, Б. Зедлер (см. 104) вполне справедливо отметила, что вопрос о толковании Ибн-Синой отношения между сущностью и существованием надо решать исходя не из одних только текстов, а из всего контекста его философии. Эта мысль, конечно, справедлива и в отношении других спорных вопросов авиценноведения. Но, следуя содержащемуся в данной мысли указанию на единственно верный

способ исследования, обнаруживаешь, что философию Ибн-Сины невозможно понять удовлетворительным образом из нее самой, вне контекста представляемой ею восточноперипатетической традиции. А дальнейшее углубление в сущность указанной традиции приводит к убеждению, что распространенная в историко-философской науке точка зрения на нее как на результат усвоения арабо-мусульманскими мыслителями аристотелевского учения в ранее переработанном неоплатониками виде требует радикального пересмотра. И в конце концов развитие восточного перипатетизма, а следовательно, и место Ибн-Сины в нем предстают в совершенно новом свете.

В этом свете мы и попытаемся проанализировать здесь философское учение Ибн-Сины. В Приложении читатель найдет перевод аллегорического сочинения Абу-Али — «Трактата о Хайе, сыне Якзана», осуществленный по изданию А. Корбэна (71, II).

Глава I. ЖИЗНЬ. ТВОРЧЕСТВО. ИДЕЙНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

Философ, врач, поэт, визирь и вечный странник

Биография Ибн-Сины не укладывается в периоды, на которые делилась в прошлом жизнь замечательных людей: годы учения, годы странствий, годы зрелости. Едва просветившись в науках, он стал зрелым ученым и врачом, а вскоре после этого пустился в странствия и был вынужден скитаться по городам Средней Азии и Ирана почти до скончания дней своих.

Земли, по которым пролегал его путь, управлялись местными династиями, лишь формально подчиненными багдадскому халифу. Аббасидский халифат к тому времени уже давно вступил в полосу политической дезинтеграции, вызванной ослаблением светской власти «повелителя правоверных», ростом самостоятельности провинциальных наместников и феодалов, восстаниями бедноты и выступлениями народов покоренных арабами стран против чужеземного владычества. Ибн-Сина был свидетелем нескончаемых междоусобиц и нашествий. На его глазах пала власть с Бухаре некогда могущественного иранского дома Саманидов, в чьих владениях он родился, вырос и сделал первые шаги в науке. Конец правлению Саманидов положили представители тюркской династии Караханидов, которые установили тогда свое господство над Мавераннахром — территорией между Амударьей и Сырдарьей. В это же время (999 г.) в Газне был провозглашен султаном представитель возвысившейся при Саманидах знати из рабов-воинов (гулямов) Махмуд, который в результате завоевательных походов и политических маневров покорил Восточный Иран, южную часть Средней Азии, Хорезм и северо-западную Индию. Пути Абу-Али и султана Махмуда никогда не пересекались, но именно этот завоеватель был в значительной мере повинен в том, что жизнь философа превратилась в сплошную миграцию или, сказать точнее, в перманентную эмиграцию.

Общая обстановка, в которой жил и творил Ибн-Сина, на первый взгляд не представляется благоприятной для философской, научной или литературной деятельности. «Но как бы ни были остры политические схватки, — пишет французский ориенталист Л. Гардэ, — эмиры были большими покровителями словесности и наук. Они любили окружать себя учеными и философами, поощряя „чужеземные“, т. е. немусульманские, науки. Династические перевороты и разграбления городов были для этой привязанности к умственным предметам ненамного

большей помехой, чем междоусобицы республик, характерные для итальянского кватроченто. Ибн-Сина жил действительно в век гуманиама. И мы понимаем этот термин в значении, достаточно близком mutatis mutandis тому, которое исторически приложимо к Возрождению XV–XVI вв. на Западе» (76, 813–814). Покровительство наукам со стороны эмиров было, однако, само обусловлено развитием городов и городской культуры на базе подъема местной экономики, которому в немалой мере способствовало обретение среднеазиатскими и иранскими эмиратами независимости, а следовательно, и возможности направлять на развитие хозяйственной и культурной жизни средства, некогда уходившие на пополнение халифской казны.

Расцвет представляемой Ибн-Синой культуры нередко прямо характеризуют как восточное, иранское, среднеазиатское или ирано-среднеазиатское Возрождение. Эта эпоха в ее развитии действительно имеет ряд ярко выраженных ренессансных черт, из коих в данном контексте следует выделить ту, что связана с появлением на арене культуры личностей, которые «по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености» были под стать титанам западноевропейского Возрождения. «Тогда не было почти ни одного крупного человека, — писал о европейском Ренессансе Ф. Энгельс, — который не совершил бы далеких путешествий, не говорил бы на четырех или пяти языках, не блистал бы в нескольких областях творчества… Но что особенно характерно для них, так это то, что они почти все живут в самой гуще интересов своего времени, принимают живое участие в практической борьбе, становятся на сторону той или иной партии и борются кто словом и пером, кто мечом, а кто и тем и другим вместе. Отсюда Та полнота и сила характера, которые делают их цельными людьми» (1, *20,* 346–347). Все это было присуще Ибн-Сине — вечному страннику, соединившему в своем лице философа и ученого-экспериментатора, энциклопедически образованного книжника и практикующего врача, поэта и государственного мужа, чья многосторонняя деятельность как шейха и раиса находила адекватное выражение в созданной им философской системе, направленной на достижение единства мысли и дела, истины и блага, теоретического разума и разума практического.

С жизнью и творчеством Ибн-Сины мы знакомимся по надежным, хотя и недостаточно полным, сведениям средневековых авторов (аль-Байхаки, аль-Кыфти, Ибн-Аби-Усайбиа, ИбнХалликан, аль-Каши), для которых основным источником служило жизнеописание мыслителя, составленное его верным спутником и учеником Абу-Убайдом аль-Джузджани

частью со слов учителя (период с детства до 1012 г.), частью же от собственного имени (с указанной даты до кончины аш-Шейха ар-Раиса).

Родился аш-Шейх ар-Раис в 980 г. в одном из селений близ Бухары. Ранним раскрытием своих интеллектуальных способностей он был в значительной мере обязан отцу — чиновнику по финансово-податной части, не лишенному научных и философских интересов и состоявшему в тесном общении с исмаилитскими[2] кругами. По разговорам дома с приезжавшими из фатимидского Египта исмаилитами, он, по его словам, еще в детском возрасте приобщился к некоторым философским понятиям. Об этом он рассказывал своему ученику так: «Отец был среди тех, кто откликнулся на проповедь египтян, и стал считаться исмаилитом. Он — а с ним и мой брат — слушал их рассуждения о душе и разуме — как об этом говорят и как это понимают они сами. Иногда, бывало, они обсуждают эти вопросы между собой, а я прислушиваюсь к ним, понимаю, о чем говорят, но душой не принимаю, и они начинают меня убеждать. Заводили они также разговоры о философии, геометрии и индийском счете» (2, 31–32). Беседы эти происходили в Бухаре, когда переселившийся сюда вместе с семьей Абу-Али уже получил первоначальное образование, изучив, в частности. Коран и словесные дисциплины к десяти С годам столь основательно, что ему «диву давались».

Овладев, далее, основами мусульманского права и математики, Абу-Али приступил к занятиям с приехавшим в Бухару ученым Абу-Абдаллахом ан-Натили. «Поскольку он утверждал, что разбирается в философии, — рассказывает Ибн-Сина, — отец поселил его у нас в доме, и он принялся за мое обучение… Вскоре под руководством ан-Натили я приступил к изучению „Эйсагоге“[3]. Когда он рассказал мне об определении рода — мол, это предикат, сказывающийся при ответе на вопрос „что это?“ о некотором множестве вещей, различающихся по виду, — я привел его в изумление, разобрав данное определение так, как ему никогда не приходилось слышать. Он мне диву давался: какой бы вопрос он ни поднимал, у меня складывалось о нем представление более ясное, чем у него самого. И он наказал отцу: я должен заняться не чем другим, как только наукой» (там же, 32–33). Учеба подвигалась быстро, и вскоре одаренному ученику пришлось самому растолковывать учителю некоторые слишком тонкие для того вопросы. После этого он взялся за самостоятельное штудирование книг по физике и метафизике. «Вскоре, — вспоминает Ибн-Сина, — во мне пробудилась склонность к медицине, и я взялся за изучение посвященных ей

сочинений. Врачебная наука отнюдь не относится к разряду трудных, а потому я преуспел в ней за самый короткий срок настолько, что учиться у меня медицине начали почитаемые всеми врачи. Пока я пользовал больных, мне открылись такие дающиеся опытом способы лечения, которые нигде не были описаны… И было мне в ту пору от роду шестнадцать лет» (там же, 34).

Работа над первоисточниками и комментаторскими сочинениями по логике, физике и математике шла в очень напряженном ритме. «За это время не выпало и ночи, чтоб я вдоволь отоспался, и не было случая, чтоб я в течение дня занимался чем-нибудь посторонним. Я клал перед собой стопкой листы бумаги и, разбирая доказательства, каждый раз записывал, какие у оных силлогистические посылки, каков их порядок, какие выводы из них могут следовать, и при этом старался не упустить из виду условий, коим должны отвечать их посылки, и так до тех пор, пока наконец вопрос не становился мне ясен. Если с тем или иным вопросом у меня не ладилось и мне не давался в нем средний термин силлогизма, я отправлялся в соборную мечеть и молился, взывая о помощи к Создателю вселенной, пока мне не отмыкалось то, что было замкнутым, и облегчалось то, что было многотрудным. Возвратившись домой, я ставил перед собой светильник и вновь принимался читать и делать записи. Всякий раз, как одолевала меня дрема или чувствовалась усталость, я обращался к кубку с вином — пил, чтоб ко мне вернулись силы, — и затем возобновлял занятия, а всякий раз, как мною овладевал сон, мне те же самые вопросы являлись в сновидении, и немало их мне прояснилось во сне. И так продолжалось до той поры, пока я окончательно не окреп во всех науках и стал разбираться в них в меру человеческих возможностей. Все, что было познано мною тогда, таково, будто я познал это только теперь, — по сей день к тому не прибавилось ровно ничего» (там же, 35–36), — рассказывал философ многие годы спустя.

Высказывание Ибн-Сины о том, что его научный кругозор с тех пор нисколько не расширился, конечно, нельзя понимать буквально. Достаточно указать, что арабской филологией он занялся уже в зрелом возрасте. Смысл этого его замечания, видимо, состоит в том, что в молодости он освоил основы наук и притом в высшем их синтезе, каковой обеспечивала им «первая философия», или метафизика.

Впрочем, именно при штудировании Аристотелевой «Метафизики» у молодого Абу-Али возникли неожиданные затруднения: «Замысел сей книги оказался для меня столь неясен, что она была вот уже сорок раз (т. е. многократно. — *А. С.)* как

перечитана и запомнилась мне наизусть, а я все равно не мог уразуметь ни самой ее, ни ее назначения. Отчаявшись, я сказал себе: вот книга, к постижению которой нет ни единого пути». Но помог случай, приведший его на книжный базар и столкнувший с книгопродавцем, который уступил ему за три дирхема некую книжку по философии. «Покупаю, — вспоминает он, — и оказывается, что это сочинение Абу-Насра аль-Фараби о целях книги „Метафизика“. Вернувшись домой, я тотчас принялся за чтение, и предо мною разом раскрылись цели этой книги, — ведь она еще прежде мне запомнилась наизусть. Возрадовавшись, назавтра я щедро одарил бедных во благодарение всевышнего Аллаха» (там же, 36–37). Из двух работ аль-Фараби, посвященных «Метафизике», в руки Абу-Али вероятнее всего попала та, что известна под названием «Книга букв».

Тем временем об Ибн-Сине уже распространилась слава как об искусном враче. Молва эта дошла и до правителя Бухары Нуха ибн-Мансура, страдавшего от болезни, с которой не в силах были справиться его врачи. Эмир вызвал к себе семнадцатилетнего Абу-Али, и тот, после участия в его лечении, «служением ему удостоился отличия», получив, в частности, доступ к редчайшему собранию книг в эмирской библиотеке (библиотека вскоре сгорела, и злые языки говорили, что это дело рук Абу-Али, стремившегося-де таким путем монополизировать почерпнутые из уникальных книг знания). К восемнадцати годам, вновь подчеркивает Абу-Али, «со всеми этими науками (т. е. с науками, выходившими за рамки традиционной мусульманской учености. — *А.* С.) у меня уже было покончено… С тех пор у меня ровно ничего не обновилось» (там же, 38–39).

Рассказ Ибн-Сины об этих его достижениях в усвоении наук некоторые из современных авторов (см. 63) расценивают как явное преувеличение, продиктованное тщеславием. Но в жизни ученого есть один факт, который помогает рассеять возникающие на этот счет сомнения. Речь идет о его первой полемике с Абу-Райханом аль-Бируни, которую известный исследователь творчества последнего П. Г. Булгаков датирует 997 годом, т. е. временем, когда Абу-Али было всего семнадцать лет. В этом совсем еще юношеском возрасте (на что указывает и аль-Бируни) Ибн-Сина выступил не только знатоком Аристотелевой физики, но и ее защитником в споре с таким зрелым естествоиспытателем, каким был уже тогда его двадцатипятилетний оппонент. Если к сказанному добавить, что тогда же он стал автором первых самостоятельных трактатов, то в характеристике, даваемой им себе как вундеркинду, вряд ли можно усмотреть чрезмерное преувеличение.

Годы учения сменились годами странствий, когда у Абу-Али умер отец и он не мог оставаться более в Бухаре, перешедшей еще до этого в руки Караханидов. В период между 1002 и 1005 гг. Ибн-Сина переезжает в Гургандж — столицу Хорезма, которая, оставаясь в стороне от политических бурь, переживала тогда период расцвета. Научная жизнь города концентрировалась вокруг «академии Мамуна», объединявшей ряд известных ученых, среди которых выделялись Абу-Райхан аль-Бируни, Абу-Сахль аль-Масихи, Абу-ль-Хайр аль-Хаммар и АбуНаср аль-Аррак. К этому ученому сообществу примкнул и Ибн-Сина, который по прибытии в Гургандж был принят на службу хорезмшахом Али ибн-Мамуном. По сведениям, содержащимся в «Четырех беседах» Низами Арузи, Ибн-Сина и другие ученые при дворе хорезмшаха «имели полную обеспеченность в мирских благах», жили дружно, наслаждаясь научными дискуссиями и перепиской. Но около 1008 г. эта безмятежная жизнь сменилась у Ибн-Сины серией скитаний по Хорасану и Табаристану. Абу-Али вспоминает: «Затем необходимость вынудила меня перебраться в Наса, оттуда — в Бавард, оттуда — в Туе, оттуда — в Саманкан, оттуда — в пограничную крепость Хорасана Джаджарм, а оттуда — в Джурджан… Здесь ко мне присоединился Абу-Убайд аль-Джузджани. По поводу своих злоключений я сочинил касыду, в которой был следующий бейт:

> Мне город мал любой, с тех пор как стал велик,
> Я вздорожал ценой — исчез мой покупщик
> (там же, 40–41).

О причине своего вынужденного отъезда из Хорезма Ибн-Сина предпочитает не говорить, но она раскрывается в упоминавшемся сочинении Низами Арузи. Дело в том, что Махмуд Газневид направил к Али ибн-Мамуну посла с письмом, в котором приглашал (а фактически требовал) к себе находившихся при дворе хорезмшаха прославленных ученых. Вызвав их, хорезмшах признался, что не может ослушаться приказа грозного завоевателя, но решение вопроса о принятии «приглашения» оставил на усмотрение самих ученых. Аль-Бируни, альХаммар и аль-Аррак были вынуждены принять его, а Ибн-Сина и аль-Масихи отвергли. Велев последним немедленно покинуть город, хорезмшах объявил послу султана, что приглашение его повелителя принято тремя учеными, а Ибн-Сины и аль-Масихи в Хорезме нет.

Из пятерых хорезмских ученых при прочих равных условиях наперекор воле султана должны были действовать Ибн-Сина и

аль-Масихи потому, что их знали как профессиональных философов, т. е. людей, предававшихся заведомо богопротивным занятиям. Махмуд же был типичным «восточным деспотом», который, подобно многим властителям этого типа, покровительствовал ученым и поэтам (при его дворе был и великий Фирдоуси), но делал это не из любви к науке и поэзии, а из престижных соображений, в подражание традициям старых иранских династий, преследуя одновременно — видимо, также главным образом из практических соображений — оппозиционных суннитскому «правоверию» вольнодумцев и предавая огню их «еретические» сочинения.

Дерзкий поступок Абу-Али привел султана в ярость, и тот, повелев размножить его портрет в «сорока экземплярах», разослал их во все края с предписанием найти строптивца и доставить к нему в Газну. Но эти меры ничего не дали. Скитания Ибн-Сины, в самом начале которых он похоронил в песках Хорезмской пустыни умершего от жажды аль-Масихи, завершились, как мы знаем, в Гургане (Джурджане). Здесь один из местных поклонников науки поселил ученого в специально купленном для него доме, где ежедневно навещавший его аль-Джузджани записывал под диктовку учителя создаваемые им трактаты. В гурганский период творчества (1012–1014) Ибн-Сина, в частности, начал работать над «Каноном врачебной науки».

Преследования Махмуда не прекращались, и Абу-Али вновь пускается в путь, который приводит его на этот раз в Рей — город, ставший при буидском правителе Фахр-ад-Дауле крупным научным центром с богатой библиотекой. К приезду Ибн-Сины обстановка здесь была такова, что власть в эмирате узурпировала вдова Фахр-ад-Даули — регентша при его сыне и наследнике Маджд-ад-Дауле. Эта волевая и властолюбивая дама, которую окружающие называли просто «государыней», предупредила нашествие султана Махмуда на Рей тем, что заявила ему: если ее край подвергнется вторжению газневидского воинства, то он на весь мир прославится как царь, позволивший себе воевать с женщиной. Взрослый же сын ее мучился тем временем от тщетности попыток отобрать у матери принадлежавшую ему по праву власть и вынужденный свой досуг заполнял виновозлияниями и утехами гарема. При дворе «государыни» Абу-Али тем и занимался в качестве врача, что старался исцелить беднягу от черной меланхолии.

Повторные поползновения султана Махмуда заполучить к себе Ибн-Сину заставляют его покинуть и этот город, откуда он попадает сначала в Казвин, а потом — в Хамадан. Годы его жизни в Хамадане (1015–1024) ознаменовались тем, что он свою

научную деятельность сочетал с весьма активным участием в политических и государственных делах эмирата. Успешное лечение правителя Хамадана Шамсад-Даули приводит его к посту визиря, но, будучи в этой должности, он вызывает гнев военных кругов, которых, вероятно, не устраивали его идеи, изложенные им тогда же в книге «Ведение дел, связанных с войском, мамелюками, воинами, их провиантом и взиманием государственных налогов». Дошло до того, что дом визиря подвергся осаде и разграблению, а сам он был схвачен и едва не расстался с жизнью. Эмир отклонил требование военных предать Ибн-Сину казни, но принял компромиссное решение сместить его с занимаемой должности и выслать за пределы своих владений. «Сорок дней» скрывался Абу-Али у одного из знакомых, пока с эмиром не случился очередной приступ одолевавшей его болезни, который заставил его отыскать ученого, извиниться перед ним и назначить вновь своим министром.

Неотлучно следовавший повсюду за своим учителем аль-Джузджани предложил ему тогда же взяться за комментирование трудов Аристотеля. «Он ответил, — пишет аль-Джузджани, — что у него сейчас для этого нет свободного времени, но добавил: „Если тебя устроит, чтоб я написал книгу, в коей изложил бы из этих наук то, что представляется мне истинным, не входя в дискуссии с теми, кто придерживается отличной от моей точки зрения, и не утруждая себя их опровержением, то я сделаю это“. Я согласился, и, начав с раздела о физике, он приступил к написанию сочинения, которое было названо им „Исцеление“» (там же, 46–47).

Новые перемены в жизни Абу-Али произошли после того, как от очередного приступа, случившегося с ним в походе, умер Шамс-ад-Дауля и власть в эмирате перешла к его сыну. Ибн-Сине было предложено вновь занять пост визиря, но он отказался и предложил свои услуги эмиру Исфахана Аля-ад-Дауле, войдя с ним в тайную переписку. Пока, укрываясь в доме некоего аптекаря, ученый работал над «Книгой исцеления», тайна его сношений с исфаханским правителем была раскрыта; недруги выдали место, где он укрывался, Ибн-Сина был схвачен и заточен в крепость. За четыре месяца, проведенных в заключении, Абу-Али написал три работы, в том числе «Трактат о Хайе, сыне Якзана».

Ибн-Сина находился еще в неволе, когда Хамадан был взят войсками Аля-ад-Даули, а потерпевший поражение эмир очутился в той же крепости, куда в качестве узника препроводил недавно бывшего визиря. После того как Аляад-Дауля оставил город, хамаданский правитель покинул крепость вместе с Ибн-Синой и

обратился к нему с щедрыми посулами, предлагая остаться при нем, но уговоры оказались напрасными.

При первом же удобном случае Абу-Али, переодевшись дервишем, выскользнул из города и направился в Исфахан. При дворе Аля-ад-Даули ему был оказан радушный прием. Эмир дал указание, чтобы каждую пятницу в его присутствии устраивались собрания ученых, и, по заверению аль-Джузджани, его учитель не был превзойден никем ни в одной из затрагивавшихся там отраслей знания.

Проведенные им в Исфахане последние годы жизни (1024–1037) были для Ибн-Сины самыми плодотворными. Этому в немалой степени способствовало то участливое внимание, которое он встречал в своих научных устремлениях у эмира (историограф Ибн-аль-Асир характеризует последнего как «дурно верующего» и обвиняет в том, что как раз из-за его тлетворного влияния Ибн-Сина впал в «ересь» и восстал против богооткровенной религии). Именно здесь он завершил свою энциклопедическую «Книгу исцеления» (последние разделы дописывались в походе, в котором Абу-Али сопровождал эмира) и создал другие важные философские произведения: «Книгу спасения», «Книгу знания», «Книгу указаний и примечаний», «Восточную философию» и «Книгу справедливого разбирательства». Рукопись последнего из перечисленных трудов, насчитывавшая двадцать томов, вскоре исчезла во время вражеского нашествия.

Это нашествие произошло при следующих обстоятельствах. Как мы помним, «государыня», правившая Реем, не допускала к власти своего сына, и история показала, что она поступала вполне резонно: достигнув после ее смерти заветной цели, Маджд-ад-Дауля не смог придумать ничего лучше, как для удержания в своих руках долгожданной власти обратиться за помощью к тому, от кого его родительница эту власть более всего оберегала, — к Махмуду Газневиду. Султан Махмуд, естественно, просто овладел Реем, а незадачливого эмира отправил в качестве пленника в Индию. Утверждение господства Газны сопровождалось изуверской расправой над «еретиками»: тысячи исмаилитов и мутазилитов были распяты, побиты до смерти камнями или закованы в цепи и уведены в Хорасан. По свидетельству одного источника, полсотни верблюжьих вьюков книг было сожжено под деревьями с распятыми на них карматами. После этого газневидские войска неоднократно овладевали Исфаханом, и при одном из таких нашествий ими были разграблены книги Ибн-Сины, среди которых было и упомянутое сочинение.

Пути Абу-Али и султана Махмуда (а с 1031 г. — его преемника Масуда) никогда не пересекались потому, что этого не хотел дороживший своей независимостью свободомыслящий философ. Но именно данное обстоятельство во многом определило всю его скитальческую жизнь, и оно же в конечном счете приблизило его смерть. По словам аль-Джузджани, роковая болезнь (колики) у него началась во время неудачных для Аля-ад-Даули военных действий, которые тот предпринял против одного из газневидских полководцев, прославившихся своими расправами над жителями Рея и Персидского Ирака. «Опасаясь, что эмира вынудят к отходу и что отступать со всеми ему не удастся из-за болезни. Учитель хотел излечиться во что бы то ни стало и промывал себе кишечник по восемь раз в день. В итоге у него воспалилась одна из кишок, на ней образовались язвы. Вместе с Аля-ад-Даулей ему пришлось спешно двигаться в направлении Изаджа, и там у него начались припадки, которыми иногда сопровождаются приступы колик… В таком состоянии Учитель был доставлен в Исфахан, где он занялся собой: сдавший настолько, что был не в силах стоять на ногах, он не переставал лечить себя до тех пор, пока смог ходить и бывать при дворе Аля-ад-Даули… Затем, когда Аля-ад-Дауля направился в Хамадан и его сопровождал Учитель, болезнь в пути возобновилась и не отпускала его до самого Хамадана. Он знал, что силы его пришли в упадок и их уже слишком мало, чтоб отогнать болезнь, а посему лечением своим пренебрегал и говорил: „Управитель, что ведал доселе моим телом, управлять отныне не способен — во врачевании теперь уж проку нет“. Протянувши так еще какое-то время, отошел он в лоно господа своего и был предан земле в Хамадане в лето четыреста двадцать восьмое. Год рождения его — триста семидесятый. Значит, прожито им было пятьдесят восемь лет» (там же, 59–61). 58 лет — по мусульманскому, лунному календарю; по солнечному же календарю им было прожито 56 лет и 10 месяцев (см. 80, 137).

С тех времен, как начались его скитания, аш-Шейх ар-Раис так и не познал радостей семейной жизни. Его одиночество в какой-то мере скрашивалось общением с любимыми учениками, среди которых помимо сопровождавшего его последние двадцать пять лет жизни аль-Джузджани были Бахманйар ибн-аль-Марзбан, Ибн-Зайла и Абу-Абдаллах аль-Масуми. Ученики не только проходили с ним курс философских наук, но и помогали ему в составлении трактатов, были его сотрудниками в подлинном смысле этого слова. О Бахманйаре, например, аль-Байхаки сообщает, что предметы, которые исследовал Абу-Али, в большинстве своем представляли собой вопросы, поднимавшиеся

этим выходцем «из страны Азербайджан» при рассмотрении им наиболее темных проблем.

Биографические сведения об Ибн-Сине дают материалы для воссоздания некоторых достопримечательных черт его личности. Прежде всего это был ученый, одержимый исследовательским духом и стремлением к энциклопедическому охвату всех современных ему отраслей знания. Когда некий языковед, признав достоинства Абу-Али как философа и врача, высказал сомнение относительно его компетентности в филологии, Ибн-Сина освоил в кратчайший срок тонкости этой науки настолько, что смог разыграть языковеда-профессионала тремя трактатами, написанными им в стиле трех известных филологов, а затем создать и фундаментальный труд по арабскому языку. Философ отличался тонкой наблюдательностью, феноменальной памятью и остротой мысли — книги он не читал, а перелистывал, задерживая внимание только на тех страницах, где разбирались наиболее трудные вопросы. Вместе с тем он был человеком настроения, натурой эмоциональной и, можно даже сказать, импульсивной. Независимость же суждений в науке у него вполне гармонировала с равнодушием к впечатлению, которое могла произвести на правоверных его склонность к чувственным наслаждениям, не всегда вязавшимся со стереотипными представлениями о мудреце, шейхе-наставнике, визире и советнике эмира. Последнее обстоятельство в сочетании с обнаруживаемыми в его сочинениях религиозно-мистическими мотивами, о происхождении которых будет сказано ниже, послужило причиной той двойственности и противоречивости, коими информация о нем, как о человеке и мыслителе, отличалась уже в средневековую эпоху, когда благочестивые авторы стремились или отмежеваться от свойственного ему «жизнерадостного свободомыслия», или превратить его в своего единомышленника.

Подобные крайности в характеристиках, даваемых философу, сохраняются и в паши дни. Делаются, например, попытки представить Ибн-Сину чуть ли не как необузданного бражника, поводом для чего служат его упоминания о застольях с учениками или без оных, хотя положительное действие вина Ибн-Сина оценивал прежде всего как медик в свете отраженных еще в Авесте и подтверждаемых Страбоном и Геродотом древних иранских представлений о том, что опьяняющие напитки способствуют подъему душевных сил и стимулируют умственную работу. Вместе с тем некоторые авторы говорят о «религиозном пыле» Абу-Али и его мистицизме, основанием для чего служат те места в его автобиографии, где упоминаются совершавшиеся им

молитвы и посещения мечети. «Религиозный пыл», конечно, трудно примирить с его очевидным жизнелюбием. Что же касается указанных мест в его жизнеописании, то при контекстуальном рассмотрении они оказываются свидетельством его, вероятно, понятной для окружающих индифферентности к религиозным обрядам. Сопоставление той настойчивости, с которой Абу-Али подчеркивает соблюдение им предписаний ислама, с умалчиванием о гораздо более важных деталях его жизни, таких, как причины, побуждавшие его покидать один город за другим, наводят на мысль, что и в том и в другом случае философ преследовал определенную цель. Ведь автобиография его создавалась тогда, когда сын адепта исмаилизма, постоянно и сам подозреваемый в склонности к богопротивным занятиям, находился под реальной угрозой пасть жертвой религиозного фанатизма, несомненно оживленного военными успехами Газневидов. Теми же обстоятельствами, по-видимому, продиктовано его заверение, что он сызмальства отвергал исмаилитские воззрения на природу души (разумеется, если эту часть автобиографии считать достоверной передачей его собственных слов, а не позднейшей интерполяцией, имеющей целью отвести от ученого подозрения в инакомыслии).

Умалчивание об одних сторонах жизни и акцентирование других вряд ли были вызваны, как полагает иранский исследователь С. М. Афнан, недоверием философа к своему ученику аль-Джузджани. Скорее всего Ибн-Сина хотел таким образом обеспечить себе алиби на случай столкновения с воинствующими фанатиками. С этой оговоркой можно считать вполне справедливым замечание, высказываемое упомянутым автором при анализе воспоминаний Абу-Али: «Заманчиво предположить, что автобиографическое повествование Авиценны с характерным для него подчеркиванием фактов, касающихся изучения им мусульманской юриспруденции, религиозных бесед у ног аскета и толкования, данного им позже в двадцати томах затрагивавшимся при этом сюжетам, каковые совершенно чужды его главным интересам, — все это имело целью убедить ученика в том, что его наставник вполне лояльно относился к религии и никогда не разделял исмаилитских убеждений своего отца и брата. Нетрудно представить, какой капитал наживали себе враги Авиценны на гетеродоксальности его семьи; и мы видим, что писавшие много позже историки, такие, как Ибн-аль-Асир, выдвигали против него в самых резких выражениях все те же обвинения» (64, 62).

Но главное, рассмотренные выше крайние характеристики никак нельзя согласовать ни с содержанием, ни с объемом

созданных им трудов. Философ отличался неисчерпаемой работоспособностью — писал он и днем и ночью, в любой обстановке — дома, во временном пристанище, скрываясь от врагов и соглядатаев, в заточении, в пути и даже в военных походах, буквально не покидая седла. Так что если библиография его трудов, составленная Г. Ш. Анавати (см. 38), насчитывает 276 названий, то это количество воспринимается как вполне реальное и правдоподобное. Однако говорить здесь о каком-то определенном числе вряд ли вообще возможно.

Дело в том, что многие произведения философа безвозвратно утрачены, а попытки составить перечень его работ по одним их названиям сталкиваются с большими трудностями: одни и те же сочинения часто фигурируют под разными названиями, либо, напротив, под одним и тем же названием скрываются разные произведения. Иногда же обе эти трудности возникают одновременно — например, существует по меньшей мере три разных сочинения с одинаковым названием «О душе», и при этом одно из них выступает также под названием «Исследование о душевных силах», а другое — под названием «Десять глав». Некоторые трактаты к тому же оказываются извлечениями из других произведений. Так, работа «О состояниях души» в большей своей части совпадает с одним из разделов «Книги спасения»; «Первая философия» представляет собой фрагмент раздела о метафизике в «Книге исцеления»; «Положения гностиков» — раздел книги «Указания и примечания». Наконец, стиль научного творчества в эпоху Ибн-Сины был таков, что в приписываемом ему библиографами наследии нелегко установить, где кончается авторство самого Абу-Али и начинается авторство (или соавторство) его учеников, последователей или собеседников. Мы встречаемся, например, и с трудами, написанными Ибн-Синой собственноручно, и с работами, продиктованными им ученикам, и с ответами на чьи-то вопросы, изложенными в письменной форме самим философом, и с устными ответами, записанными его собеседником, и с записями проводившихся им дискуссий, и с его идеями, воспроизведенными другими авторами по воспоминаниям о беседах с ним, и с сочинениями, созданными его учеником на основе как личных бесед с учителем, так и собственного толкования его произведений, — к подобным работам относится и такой фундаментальный труд Бахманйара аль-Азербайджани, как «Книга познания» («Китаб ат-тахсиль»).

Осторожные в своих выводах библиографы склонны поэтому значительно сокращать перечень трудов Ибн-Сины. Я. Махдави (см. 52), например, насчитывает 132 подлинные работы мыслителя, а 110 сочинений рассматривает или как

апокрифические, или как фрагменты и сокращенные варианты разделов из более обширных его трудов. Еще короче два древнейших списка его произведений, из которых один был составлен Абу-Убайдом аль-Джузджани (список включен им в жизнеописание учителя), а другой — анонимным автором, писавшим до 1192 г. (дата написания наиболее ранней содержащей его библиографию рукописи): в первом перечислено около 40 сочинений, во втором же этот перечень дополняется и охватывает более 90 названий (см. 57).

Ибн-Сина — автор разнообразных и по форме, и по содержанию произведений, написанных в подавляющем большинстве на арабском языке, который в его среде играл такую же роль, какую играла латынь у книжников средневековой Европы. В его творческом наследии мы находим не только естественнонаучные и философские трактаты, но и стихи, причем часть последних тяготеет к научно-популярному жанру — таковы поэмы о логике, о медицине и о душе; аллегорические же произведения Ибн-Сины, посвященные онтологическим и гносеологическим вопросам, воспринимаются как стихотворения в прозе, и их, действительно, называют то «трактатами», то «повестями».

Из нефилософских научных трудов мыслителя центральное место занимает, конечно, «Канон врачебной науки». Это фундаментальное сочинение, в пяти книгах которого Ибн-Сина обобщил и систематизировал как накопленные к его времени медицинские знания, так и собственный опыт практикующего врача, на протяжении ряда столетий, вплоть до XVII в., было для Европы одним из основных руководств по медицине. В ряде случаев автор «Канона» предвосхищает открытия, совершенные в медицине намного более поздних эпох: так, задолго до возникновения психосоматики он детально изучил взаимосвязь между патологическими отклонениями в функционировании организма и психическими состояниями больного; предвосхищая наблюдения микробиологов XIX в., Абу-Али предположил существование невидимых глазом возбудителей заболеваний и указал на факторы, способствующие передаче ими инфекций; им впервые были даны клиническая картина и характеристика менингита; анатомические вскрытия, которые он производил, позволили ему дать впервые правильное описание строения глазного яблока и вспомогательного аппарата глаз; его представления о роли печени в организме более близки к современным, чем представления европейских врачей конца XVIII и начала XIX вв.

В философском же наследии ученого аналогичное место

принадлежит «Книге исцеления» («Китаб аш-шифа»), многотомному сочинению, охватывающему все отрасли философской науки: логику, математику, физику и метафизику. Ибн-Сина создал также сокращенные варианты этой энциклопедии — «Книгу спасения» и «Книгу знания»; последнюю Абу-Али написал на родном ему языке — фарси (дари) и тем самым выступил в качестве основоположника ирано-язычной философской литературы. К упомянутым трудам примыкает близкий к ним по проблематике трактат «Указания и примечания». Сочинение это было написано Ибн-Синой на закате жизни, оно отличается четкостью и систематичностью. По словам Ибн-Аби-Усайбиа, автор очень дорожил и гордился им.

Из-за аллегоричности своей формы особняком стоят «Трактат о Хайе, сыне Якзана», «Трактат о птицах» и «Трактат о Саламане и Абсале».

Начиная с первого их печатного издания (см. 33), эти работы упоминаются с непременным добавлением эпитета «мистические», между тем как именно в них, пользуясь иносказаниями, Абу-Али выражает в наиболее смелой и одновременно наглядно-метафорической форме свои далекие от всякого мистицизма пантеистические взгляды — факт, ускользнувший от внимания авторов двух обширных комментариев к наиболее интересному в этом отношении «Трактату о Хайе, сыне Якзана» (см. 71 и 85). Немалое значение для уяснения воззрений Ибн-Сины имеет и «Трактат о любви», который с тех же времен и столь же неправомерно причисляется к разряду мистических произведений.

Из сохранившихся до наших дней трудов Абу-Али можно упомянуть также трактат «Об определениях», в котором автор продолжает традицию составления специальных философских лексиконов, берущую начало в работе аль-Кинди «Об определениях и описаниях вещей», и трактат «О разделах рациональных наук», совпадающий по содержанию с работой аль-Фараби «О классификации наук». Следует подчеркнуть, что указанное совпадение нельзя расценивать как случайное — в известном среди востоковедов библиографическом труде Хаджи Халифы (XVII в.) по поводу «Книги исцеления» сказано, что и она была создана по образцу утраченной работы аль-Фараби «Второе учение».

И вообще при чтении некоторых сочинений, традиционно приписываемых Абу-Насру аль-Фараби, возникает мысль, что их автором с одинаковым или даже большим правом можно было бы назвать Ибн-Сину. Так, приписываемый аль-Фараби трактат «Жемчужины премудростей» по содержанию частично совпадает с

сочинением «О человеческих силах и их восприятиях», автором которого считается Абу-Али. Трактат «Существо вопросов» («Уйун аль-масаиль»), также приписываемый аль-Фараби, по своим идеям ближе к творчеству Абу-Али, чем Абу-Насра, и к тому же сочинение под этим названием наряду со сходным по заглавию трудом «Существо философии» («Уйун аль-хикма») упоминается среди произведений Ибн-Сины, перечисляемых в одном из рукописных вариантов указанной выше анонимной библиографии Абу-Али. Наконец, существуют две работы, приписываемые одна — Абу-Насру, другая — Абу-Али, под одинаковым названием «Объяснения» («ат-Тааликат»), из коих та, что приписывается аль-Фараби, выглядит как сборник извлечений из «Объяснений» Ибн-Сины.

Все это, разумеется, требует дальнейших текстологических исследований. Но перечисленные факты уже сами по себе свидетельствуют о глубоком родстве и преемственности, которые связывают двух великих мыслителей и в силу которых их иногда называют «двумя. аль-Фараби».

«Два аль-Фараби»

Биография аш-Шейха ар-Раиса так или иначе связана с крупнейшими идейными течениями, которые мы называли выше «еретическими». Этот термин берется в кавычки здесь потому, что в мусульманском мире не было явления, соотносимого с обозначаемым им феноменом, не было ортодоксии в том смысле, в каком это слово понималось в христианстве. Данный факт парадоксален: халиф, наместник божий на земле, воплощал, казалось бы, нерасчленимое единство светской и духовной власти, а это должно была бы предполагать безраздельное господство в мусульманском мире теократического принципа и, следовательно, жесткой ортодоксии. Но, как было доказано еще известным русским востоковедом В. В. Бартольдом, упомянутый принцип потерял свой реальный смысл уже к середине X в., когда багдадским халифам пришлось оставить за собой лишь религиозную власть, а прочие прерогативы уступить эмирам и султанам. Религии, таким образом, отводилась в халифате такая же роль, какую она выполняла и в христианских государствах, но с одной существенной разницей: ислам не знал ни организованной церкви, ни, стало быть, иерархизированного духовенства, ни церковных соборов, которые, в частности, могли бы выносить по спорным мировоззренческим вопросам решения, подлежащие неукоснительному выполнению членами общины.

Данное обстоятельство открывало возможность для юридического обоснования права каждого мусульманина толковать те места в Коране, которые касаются общемировоззренческих вопросов, в приемлемом, с его точки зрения, смысле при условии, если его толкования не расходятся с буквой Писания. Поскольку же именно в области данных вопросов священные тексты носят чаще всего метафорический и концептуально противоречивый характер, здесь открывался простор для многообразных проявлений вольнодумства, вплоть до граничивших с атеизмом. Остановить поток свободомыслия можно было только запрещением вообще заниматься иносказательным толкованием священных текстов, что и делали крайние догматики-буквалисты («хашвийя»), но попытки наложения подобного рода запретов наталкивались на возражения со стороны их противников, ссылавшихся на то, что Коран при «правильном» его понимании не только не возбраняет, но и побуждает интерпретировать откровение в соответствии с требованиями разума. Другое дело, что указанное право, как показывает история свободомыслия в исламе, за редкими

исключениями оставалось практически нереализуемым и иллюзорным.

Развитию свободомыслия на средневековом мусульманском Востоке способствовали еще два обстоятельства, отличавшие его от средневекового христианского Запада.

Говоря об особенностях средневекового мышления вообще и философского в частности, Г. Г. Майоров называет среди них ретроспективность и традиционализм. «Чем древнее, тем подлиннее, чем подлиннее, тем истиннее, — такова максима средневекового сознания… Следовательно, достаточно уяснить смысл библейских высказываний, чтобы получить безошибочные ответы на все вопросы. Но этот смысл зашифрован и скрыт в тексте Библии. Задача экзегета-философа и состоит в том, чтобы расшифровать, раскрыть и разъяснить священные письмена. Чем ближе экзегет стоит ко времени откровения, тем лучше он знаком с тайнами аутентичной экзегезы» (51, 9). Начало философского и всякого прочего вольнодумства в исламе относится ко временам, весьма близким к тому дню, когда на Мухаммеда сошла «божья благодать», и притом повидавшим не одного притязавшего на лавры пророка деятеля (таких людей называли «мутапабби» (лжепророками), и это явление было столь обыденным, что упомянутое слово стало кличкой среди мусульманской детворы). В эпоху раннего средневековья Мухаммед воспринимался как реальная историческая личность, и время, отделявшее людей от снизошедшего на него «откровения», не могло образовать ту психологическую дистанцию, которая мешала бы им смотреть на Писание как на обычное литературное произведение, к тому же лишенное, как полагали иные, стилистических достоинств. Экзегетов-философов, обладавших подобно христианским «отцам церкви» непререкаемым авторитетом, в исламе не было, зато уже спустя два века после Мухаммеда здесь достигли высокого расцвета светские науки и светская же в основе своей философия. Более того, Коран подвергался толкованию в рамках спекулятивного богословия — калама, но именно те его толкователи, которые ближе всего стояли ко времени «откровения», — мутазилиты — и оказались самыми ранними представителями свободомыслия в исламе.

Далее, в отличие от конфессионально гомогенной Европы Ближний и Средний Восток был населен представителями самых разных вероучений, включая монотеистические религии ислама, христианства и иудаизма. Между тем еще Платоном было отмечено, что подобный плюрализм вероисповеданий открывает возможность сопоставления религиозных культов друг с другом, а следовательно, и возникновения у людей сомнения в

исключительности веры, в которой они выросли. Скептицизм же такого рода вел к размышлениям на тему о земном предназначении религий и к выводам, подобным тем, которые сделал в V в. до н. э. софист Критий: религиозные верования суть изобретения хитроумных политиков, имеющие целью воспитывать народ в послушании законам. На мусульманском Востоке именно так и получилось: здесь не только возникла довольно обширная религиозно-компаративистская литература, но и зародилась, воплотившись в письменные труды, концепция «трех обманщиков», использовавших изобретенные ими законы для духовного и материального порабощения легковерных людей. Отсюда же и характерное для средневековой арабо-мусульманской философии представление о религии как о чисто практическом, политическом искусстве, призванном регулировать межчеловеческие отношения и не имеющем никакого отношения к постижению истины. Область истины, как представляли себе дело философы, должна перейти в компетенцию культивируемой ими науки, в то время как за религией должна была сохраняться лишь функция регулятора политической (гражданской), семейной и нравственной жизни не искушенной в философской мудрости «широкой публики».

По своему содержанию философское свободомыслие явилось следствием не столько сосуществования на Ближнем и Среднем Востоке множества разнообразных вероучений, сколько имевшего здесь место соприкосновения и взаимообогащения различных философских и научных традиций. Но в первоначальной, мутазилитской, форме вольнодумство мусульманского средневековья и по содержанию своему определялось прежде всего сосуществованием здесь различных религиозных традиций: строгий монотеизм мутазилитов был связан с «диалогом» между исламом и христианством, а также с борьбой против манихейских движений. Вместе с тем мутазилизм претерпел эволюцию, к которой применимы слова К. Маркса о том, что «философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере» (1, *26,* ч. 1, 23).

Мутазилитов называли «поборниками единобожия и справедливости», поскольку их учение было основано на тезисах, утверждающих абсолютное единство Аллаха и его абсолютную же справедливость. Из этих вполне благочестивых для мусульманина тезисов мутазилиты сделали, однако, выводы, побудившие в XIV в. известного теолога Ибн-Таймию обвинить их в

отождествлении творца с его творением, т. е. в пантеизме. И для такого обвинения у Ибн-Таймии были основания.

В самом деле, единство Аллаха, согласно мутазилитам, исключает реальность совечных ему положительных и антропоморфных по своему происхождению божественных атрибутов. Коль скоро Аллах, в частности, лишен атрибута речи, Коран не может быть предвечным словом божьим — он, как обычное литературное произведение, сотворен во времени и потому допускает символическое и аллегорическое толкование содержащихся в нем высказываний. Главный атрибут Всевышнего — знание, специфическими модусами которого являются воля и могущество, служит обозначением отсутствия в нем незнания. И так обстоит дело со всеми другими его положительными качествами, которые могут существовать как таковые лишь в человеческом уме и в человеческой речи. С позиций такого своеобразного номинализма и теологического агностицизма, отождествляющего сущность Аллаха с его негативными атрибутами, о творце можно судить только по тому отношению, в каком он находится к своему творению. Отношение же это прежде всего характеризуется как отношение субъекта и объекта знания. Божественное знание распространяется на все, а следовательно, все предопределено от века и навеки и притом наилучшим образом: если бы что-то в этом мире и в мире загробном могло быть изменено или отменено вмешательством божественной воли, то это противоречило бы тождеству сущности творца его мудрости и воли, а равно означало бы отсутствие в нем благости и справедливости. Другими словами, могущество Аллаха и его воля всецело подчинены свойственному ему абсолютному знанию, а это последнее в сочетании с божьей благостью и справедливостью предполагает незыблемость существующего в мире порядка — если бы бог и мог сотворить какой-то другой мир, то этот мир был бы совершенно тождествен тому, в котором мы живем. Следовательно, порядок вещей в бытии и порядок вещей в божественном знании тождественны.

При халифе аль-Мамуне (813–833) и двух его преемниках мутазилитское учение было принято в качестве официальной доктрины халифата; в этот период в положении «еретиков» оказались как раз теологи-догматики, отрицавшие сотворенность Корана, — они становились жертвой специально организованной для борьбы с ними «инквизиции» (михны). При аль-Мутаваккиле (847–861), однако, мутазилиты и их противники ролями поменялись: мутазилизм стал гонимым, и многие его сторонники были вынуждены отречься от своих убеждений. Но, как особое течение в теологии ислама, он на этом не прекратил своего

существования, получив, в частности, поддержку со стороны кругов, близких к династии Буидов в Ираке. В 1017 г. халиф аль-Кадир обнародовал рескрипт, направленный против мутазилитов, и, как мы помним, в жестоком гонении на них особым рвением отличился султан Махмуд.

Из среды мутазилитов вышел аль-Ашари (873–935) — теолог, положивший начало тому направлению в мусульманском богословии, которое условно именуют «ашаризмом», или «поздним каламом». Это направление занимало позицию, компромиссную по отношению к позициям мутазилитов и «буквалистов». Так, в вопросе о божественных атрибутах ашариты придерживались концепции, согласно которой эти атрибуты и тождественны, и не тождественны сущности творца, а каковы они на самом деле — для человеческого ума непостижимо. Вопрос о сотворенности или несотворенности Корана они решали в том смысле, что сущность его от века пребывает в боге, а конкретная его словесная форма была создана во времени и потому допускает символико-аллегорическое толкование. Проблема же соотношения божественной воли и естественного порядка вещей решалась ими на основе рассуждений, подобных нижеследующему: теоретически говоря, естественной причинности не существует, ибо бог выступает в качестве единственной причины всего, что происходит в мире, и способен совершить все, что «допустимо» для разума; существующий в мире порядок носит лишь возможный, а не необходимый характер, поскольку необходимое не нуждается в причине, ввиду чего регулярность следования одних явлений за другими надо понимать не как выражение каузальных отношений, а лишь как внесенный богом «обычай»; но из принципа «рациональной допустимости» вытекает невозможность, например, создания субстанции без акциденции или соединения в одном и том же субстрате двух противоположностей, и «обычный» ход вещей «обычно» не нарушается. По свидетельству того же Ибн-Таймии, ашаритов считали «последышами мутазилизма» и распространителями «еретических» новшеств, и пример современника Ибн-Сины Абд-альДжаббара (ум. в 1024 г.), занимавшего пост кади (судьи) в городе Рее, который принял мутазилизм, отказавшись от прежних своих ашаритских взглядов, показывает, что такая трансформация мировоззрения была делом не более трудным, чем отход от мутазилизма самого аль-Ашари.

Современниками Ибн-Сины были два крупнейших поборника позднего калама — Абу-Мансур аль-Багдади (ум. в 1037 г.) и аль-Бакыллани (ум. в 1013 г.), творчество которых свидетельствует о вовлеченности этого учения в политическую борьбу. Первый из

них, в частности, был автором книг, посвященных критике сект, которые являлись одновременно и религиозными, и политическими группировками, а второй — двух трактатов в защиту Аббасидов от узурпаторства Буидов и подрывной деятельности проповедников исмаилизма. «Узаконителем» же ашаризма считается аль-Джувайни (ум. в 1085 г.), который, как известно, был учителем Абу-Хамида аль-Газали (1058–1111) — главного оппонента Ибн-Сины в богословии, выступавшего критиком как философского свободомыслия, так и религиозно-политического движения исмаилитов.

Исмаилизм, являвшийся ответвлением одного из двух главных направлений в исламе— шиизма, служил идеологическим знаменем разнообразных движений, оппозиционных к режиму Аббасидов. Как теологическое учение, он исходил из различения внешнего, экзотерического аспекта слова божьего и его внутреннего, эзотерического смысла: внешняя сторона, воплощенная в букве ниспосланного пророку закона, предназначена для невежественной толпы, в то время как сокровенный смысл Писания постигается только духовными вождями исмаилитов — имамами. Но между знанием имама и знанием простого верующего нет непроходимой грани: широкие массы верующих утопают в море невежества, покрывшем лик земли со времен всемирного потопа, когда истинное слово божье воплотилось в букву Священного писания; гибель в пучине невежества, однако, не неотвратима, ибо есть «Ноев ковчег знания», в приобщении к которому под руководством наставника каждый может найти для себя путь к спасению. Исмаилитские проповедники, деятельность которых простиралась до отдаленных уголков мусульманского мира, как раз и считали себя спасителями человеческих душ, призванными исцелять их от болезни, состоящей в слепой вере в догмы традиционных религий. Исцеление это, подобно врачеванию тела, мыслилось как постепенный процесс и облекалось в форму инициации, предполагающей ряд ступеней проникновения в эзотерический смысл священных текстов, скрытый за внешней их символической и аллегорической оболочкой. Такой подход к священным текстам вел к замене религиозно-догматического взгляда на вещи философским мировоззрением, ориентированным на естественнонаучное знание. В частности, об исмаилитах из секты нусайрия все тот же Ибн-Таймия писал, что они не верили ни в одного из пророков и посланников божьих, ни в одно Священное писание и основывали свои взгляды на учениях философов-естествоиспытателей. Именно в исмаилитской среде была создана знаменитая энциклопедия «Чистых братьев», обсуждением

которой, по некоторым источникам, занимались и в семье Абу-Али. И можно предположить, что характерное для исмаилитов представление о знании как о спасителе и исцелителе душ подсказало Ибн-Сине названия его энциклопедических трудов— «Книги исцеления», «Книги спасения» и «Книги знания».

По своему философскому содержанию исмаилитское учение представляло собой синтез античной мудрости и религиозно-философских воззрений народов Востока (параллели некоторым исмаилитским концепциям обнаруживают в идеях, развивавшихся в Иране, Индии и даже Китае). Связь с неоплатонизмом, в частности, можно найти в космологии исмаилитов: вневременным актом воления божественное начало создает мировой разум, из которого проистекает мировая душа (или второй разум), производящая материю и оживотворяющая природу. Подобно мутазилитам, исмаилиты описывали божественное начало в негативных терминах; между творцом и его творением, учили они, не может быть никакого сходства; бог, по их представлениям, пребывает даже по ту сторону бытия и небытия.

Как в идеологическом, так и в политическом отношении исмаилитское движение делилось на радикальное и умеренное направления. Радикальное крыло исмаилизма образовывали карматы, под эгалитаристскими лозунгами которых в конце IX и в первой половине X вв. происходили антифеодальные восстания крестьян, кочевников и городской бедноты на всем Ближнем Востоке — от Йемена до Хорасана. В восточной части Аравии карматы основали собственное государство, в коем общественная жизнь базировалась на принципах уравнительного коммунизма (сочетавшихся, впрочем, с допущением принудительного труда рабов). Карматы открыто называли Моисея, Иисуса и Мухаммеда (соответственно Пастыря, Лекаря и Погонщика верблюдов) обманщиками, которые стремились закабалить людей измышлениями о загробных карах и воздаяниях. В 930 г. они напали на Мекку, захватили Черный Камень и разграбили храмовые сокровища Каабы (причем в этих бесчинствах охотно участвовали и сами мекканцы). Повторному осквернению мусульманская святыня подверглась при жизни Ибн-Сины: в 1022 г. то, что осталось от Черного Камня после двадцатилетнего пребывания в государстве карматов, было разбито неким египтянином, видимо подосланным сюда Фатимидами.

Фатимиды — династия, возглавлявшая свой халифат с центром в Каире, — представляли умеренное направление в исмаилизме и использовали исмаилитское учение как орудие политического проникновения в другие районы мусульманского

мира. Некоторые ученые предполагают, что именно их идеологами выступали упоминавшиеся выше «Чистые братья», чья политическая платформа характеризовалась резкой оппозицией Аббасидскому халифату, опиравшемуся на суннитскую «ортодоксию». При Фатимидах (969—1171) исмаилиты примирились с мыслью, что возглавляемая ими община должна и далее жить в лоне шариата (религиозного закона), и отложили на неопределенное будущее упразднение божественных законов с предполагавшимся ранее скорым пришествием «кайма» — последнего, седьмого имама, призванного открыть миру раз и навсегда не искаженную религиозными догмами истину и установить порядок, основанный на просвещенном разуме и справедливости. Отныне под каимом стали понимать просто духовного вождя исмаилитов, их имама, что, однако, было сопряжено с гипертрофированным культом его личности: живший во времена Ибн-Сины фатимидский халиф аль-Хаким, например, объявил себя земным воплощением бога.

Исмаилизм привлекал к себе самые разнообразные социальные слои: беднота связывала с тайными исмаилитскими организациями свои надежды на установление справедливого общественного порядка; феодалы видели в этом учении идеологическое орудие для утверждения своей независимости от суннитского халифа в Багдаде; просвещенные круги оно притягивало своей веротерпимостью, универсализмом и открытостью по отношению к нерелигиозным знаниям. Доктринальная сторона исмаилизма во всех этих случаях играла второстепенную роль, что подтверждается и некоторыми фактами, касающимися его политической судьбы: в 968 г. аббасидский халиф заключил мир с карматами, чтобы те воевали с египетскими исмаилитами; в 1012 г. упоминавшийся выше фатимидский халиф аль-Хаким обратился к Махмуду Газневиду с письмом, в котором пытался привлечь на свою сторону этого воинственного ревнителя суннитской «ортодоксии» (Махмуд отправил письмо багдадскому халифу, предварительно разорвав и плюнув на него). Эмиссары египетских исмаилитов, с которыми беседовал отец юного Абу-Али, вероятно, также имели тайные политические предписания своих вождей. Все это создавало атмосферу, в которой образованные люди укреплялись в убеждении, что религиозные учения, будь они «ортодоксальными» или «еретическими», в сущности служат лишь инструментом для достижения внерелигиозных, политических целей.

Как оппозиционное суннитскому «правоверию» возникло и суфийское направление в исламе. Подобно мутазилитам и

исмаилитам, в вопросе об атрибутах бога суфии придерживались позиции «отрицательной теологии»; подобно тем и другим, они подвергали Коран и предания о пророке Мухаммеде иносказательному толкованию, приходя к мировоззренческим выводам пантеистического характера. Специфика суфизма заключалась в том, что он проповедовал аскетизм и утверждал возможность познания бога через мистическую интуицию, толковавшуюся как экзистенциальное слияние с ним. В Ираке, откуда это религиозно-мистическое течение распространилось ко времени Ибн-Сины в Иран и Среднюю Азию, две указанные выше черты суфизма отождествлялись, с одной стороны, с концентрировавшимися в Багдаде мистиками, а с другой — с аскетами, главным городом которых была Басра и которые выделялись среди других непритязательной, замкнутой жизнью и полным равнодушием к хуле и похвале.

Свойственное суфиям презрение ко всему земному в социальном плане играло двойственную роль. Религиозная практика их, сводившаяся к индивидуальному богопознанию через постепенную элиминацию всех связей души с дольним миром и конечное отождествление ее с Абсолютом (которое знаменитый мученик суфизма аль-Халлядж выразил фразой «Я есмь Истина»), связывалась с формулой «Кто познал Аллаха, тот освободился от религиозных законов». На некоторых, особенно ранних, этапах эволюции суфизма эта формула выражала пассивный протест обездоленных против существующей в мире несправедливости, против санкционирующих ее религиозных запретов и предписаний, равно как и против представителей господствующего вероучения, которые притязали на роль посредников между рядовыми верующими и богом. Образ жизни аскетов был демонстративным вызовом или во всяком случае укором тем, кто духовности и нравственной чистоте предпочитал материальные блага, роскошь, славу и прочие атрибуты суетного мира. Вместе с тем указанная установка суфизма способна была служить оправданием для социальной инертности и эскапизма, что, естественно, вполне устраивало тех, кто дорожил неприкосновенностью существующих общественных порядков. Как «еретическое» по отношению к суннитскому «правоверию» учение, суфизм мог привлекать к себе и представителей высших слоев общества, заинтересованных в упрочении своей независимости в тех или иных локальных рамках от центральной власти и ее союзников. В Хорасане и Мавераннахре ко временам Ибн-Сины адептами суфизма были не только простолюдины, но и представители городской и землевладельческой знати. Потенциальная роль этого учения как формы социального

протеста бедноты нейтрализовалась поведением суфийских идеологов, добивавшихся признания своей деятельности у Саманидов как вполне лояльной и обращавшихся к единомышленникам с призывом относиться к шариату с должным уважением. Так что если суфизм здесь и выступал идеологией какой-то оппозиции, то, как полагают некоторые историки, речь должна была идти главным образом об оппозиции Газневидам, и в частности проводившейся султаном Махмудом политике укрепления государственной собственности на землю.

Все три рассмотренные выше формы свободомыслия, как мы видели, объединяло то, что их носители считали истину запредельной по отношению к той или иной традиционной религии. В практическом плане этот универсализм помогал распространению веротерпимости и ликвидации характерной для средневековья взаимной отчужденности представителей разных конфессиональных групп (два факта из эпохи Ибн-Сины: в 981 г., когда в Ширазе умер глава суфиев, за гробом его шла толпа мусульман, иудеев и христиан; в 1024 г. в исмаилитском Египте состоялось освящение одной церкви, на котором присутствовал халиф и которое христиане с мусульманами отметили совместным празднеством). В мировоззренческом же плане он подготавливал почву, благоприятную для развития философского свободомыслия, которое ориентировалось на познание истины, запредельной не только частным религиям, но и религии вообще.

Мутазилизм, исмаилизм и суфизм в том или ином аспекте и в той или иной мере соприкасались с философией; но разрабатывавшиеся их теоретиками доктрины (за исключением доктрины «Чистых братьев») оставались в сущности своей теологическими (или теософскими), поскольку, говоря языком той эпохи, сущностным образом эти теоретики занимались «действиями, исходящими от человека», т. е. предметами «практической науки», и лишь акцидентально — образующей объект «теоретической науки» природной действительностью; в условиях же «теологизированного» средневекового общества «практическая наука», касающаяся человека и межчеловеческих отношений, неизбежно принимала форму теологии, если, разумеется, ее целью было реальное воплощение в жизнь своих теоретических принципов и идеалов. «Из всех течений мусульманской теологии, — пишет известный исследователь средневековой арабо-мусульманской мысли М. Махди, — исмаилитская теология была наиболее очевидно и глубоко проникнута философией. Вместе с тем ее неоплатонистская космология (связывавшая космические циклы с циклами историческими. — *А. С.),* революционная подоплека,

антиномичность и общее ожидание, что божественные законы вот-вот упразднятся с появлением кайма, препятствовали развитию систематически разработанной политической теории, призванной ответить на практические вопросы политической жизни и выдвинуть жизнеспособную практическую альтернативу суннитскому халифату» (89, 52).

В первоначальной стадии своей эволюции арабо-мусульманская философия в соответствии с запросами общества, переживавшего период политического и культурного подъема, проявляла преимущественный интерес к логике, естествознанию, медицине, математике и другим отраслям «теоретической науки». Вопрос о месте философии в социальной жизни не ставился, ввиду чего и свое отношение к господствующему мировоззрению философы определяли с точки зрения скорее теоретического, чем практического, разума, либо отрицая, либо формально признавая истинность «божественных законов».

Авторитет последних открыто отвергал крупнейший в средневековье врач и философ Абу-Бакр ар-Рази (865–925), который выступил с трактатами, посвященными разоблачению пророков. Что же касается основоположника восточного перипатетизма Абу-Юсуфа Якуба ибн-Исхака аль-Кинди (ок. 801–870), то он признавал приоритет пророческого знания перед всяким прочим, в том числе и философским, считая одновременно допустимым иносказательное толкование Корана. Следует, однако, подчеркнуть, что высказывания аль-Кинди о пророческом знании вовсе не обязательно должны были выражать личную точку зрения мыслителя: не кто иной, как ученик основоположника восточного перипатетизма ас-Сарахси едва ли не первым выступил с разоблачением пророков как обманщиков.

Совершенно иную картину являет нам творчество Абу-Насра аль-Фараби (870–950), придавшего восточному перипатетизму систематизированный вид и давшего такое решение вопроса о соотношении философии и религии, которое предопределило характер последующего развития этого важнейшего направления в средневековой мысли. В философском наследии Абу-Насра прежде всего привлекает убежденность мыслителя в том, что философия призвана дать теоретические основы не только естественнонаучным дисциплинам, но и политике и способствовать преобразованию общества в направлении, необходимом для беспрепятственного развития науки и активного участия философов в его практических делах. За экзотерической стороной трудов аль-Фараби, пишет цитированный выше автор, видится огромный труд по собственно философской и научной разработке многих мировоззренческих

проблем. В метафизике он проводит различие между подобного рода разработками и богословско-космологическими рассуждениями, в которых первостепенное значение имеют религиозные и политические соображения. «Это различение, коим он был обязан собственному пониманию и учения Платона о государстве и Аристотелевой метафизики, позволило ему селективно использовать неоплатоническую теологию и космологию в созданных им политических трудах и вместе с тем дать изложение философии Платона и Аристотеля в форме, очищенной не только от неоплатонистских доктрин, но и от теологических и космологических взглядов, обнаруженных им в тех их работах, которые он считал экзотерическими и не относящимися к их философии в собственном смысле слова» (там же, 41).

Аль-Фараби считается одним из трех главных учителей Ибн-Сины. Двое других — Аристотель и Плотин, из коих первый был известен ему по имени, а второй нет. Полагают, что Плотин стал учителем аль-Фараби и Ибн-Сины, приняв обличье Аристотеля, и что именно данное обстоятельство определило специфику восточного перипатетизма как смеси аристотелизма и неоплатонизма. Ибо принимается за истину, что неоплатонизм оказался структурным элементом восточного перипатетизма вследствие некритического усвоения арабо-мусульманскими мыслителями аристотелевского учения в переработанном неоплатониками виде, что некоторые неоплатонические сочинения, в свое время ошибочно приписывавшиеся Аристотелю, были восприняты ими как подлинные труды Стагирита и что главной совратительницей восточных последователей Аристотеля выступила книга под названием «Теология Аристотеля», которая в действительности является парафразой к трем последним разделам «Эннеад» Плотина. История восточного перипатетизма поэтому представляется так: «Теология Аристотеля», переведенная для аль-Кинди его учеником Абд-аль-Масихом аль-Химси, принималась всеми за подлинный труд Стагирита, и аль-Фараби в этом смысле исключения не составлял; последний, введя в аристотелизм излагаемое в этом труде учение об эманации, создал целостную доктрину и заложил основу восточного перипатетизма как самобытной философской системы; Ибн-Сина разработал полученную от аль-Фараби систему в подробностях и придал ей энциклопедический размах; только в XII в. жившему в Испании Ибн-Рушду (1126–1198) удалось очистить аристотелизм от чуждых ему неоплатонистских примесей, поскольку этот мыслитель был таким же великим толкователем Аристотеля, как Аристотель — толкователем

природы.

Такая картина развития восточного перипатетизма могла бы удовлетворить средневекового европейского книжника или даже историка философии прошлого века, но в свете данных современной науки ее несостоятельность очевидна.

Однако и в прошлом, и в позапрошлом веке историки философии могли бы задать себе вопрос: почему предшественники Ибн-Рушда, будучи, несомненно, не менее проницательными мыслителями, чем кордовский философ, не смогли сделать то, что сделал он, хотя для «очищения» аристотелевского учения от посторонних элементов при прочих равных условиях они имели больше предпосылок как объективного, так и субъективного характера — доступность более широкого круга источников и литературы, общение с участниками «переводческого движения», знавшими греческий язык, отсутствие давления со стороны традиции читать Аристотеля глазами неоплатоника и т. д.? Исследователи, имеющие дело с первоисточниками, а не с одними только курсами по истории философии, знают, что уже аль-Фараби разбирался в аристотелевской философии ничуть не меньше, чем Великий Комментатор: М. Махди полагает, что именно аль-Фараби первым «очистил» аристотелизм от неоплатонистских примесей. Но он же полагает, что Абу-Наср при этом элиминировал и те теологические воззрения, которые он нашел в работах Аристотеля и Платона, считавшихся им экзотерическими. В отношении Аристотеля это означает, что приписываемая ему «Теология» рассматривалась Абу-Насром как подлинное произведение Стагирита, хотя и экзотерическое, а потому не отражающее суть его философии в собственном смысле этого слова. Но так ли это?

Абу-Насром были написаны три сочинения, содержащие перечень Аристотелевых работ: «Слово о классификации наук», «О том, что должно предшествовать изучению философии» и «Философия Аристотеля». Ни в одном из них ни «Теология Аристотеля», ни какое-либо другое неоплатонистское произведение не упоминается. Очень трудно предположить, что в эти работы аль-Фараби указанные произведения не попали только потому, что он их считал экзотерическими. Но такое предположение тоже легко проверить: у аль-Кинди есть аналогичный по содержанию трактат — «О количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии», и в этом трактате также нет никаких упоминаний о неоплатонистских работах, хотя автор данного сочинения вообще не проводил различия между эзотерическими и экзотерическими

трудами Стагирита. Следовательно, ни основоположник, ни систематизатор восточного перипатетизма аристотелевские сочинения с неоплатоническими не смешивали.

В качестве источника, подтверждающего то, что аль-Фараби их действительно смешивал, обычно называется его трактат «О соединении взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля», где пресловутая «Теология» действительно приписывается Стагириту. Между тем, начиная с первых строк, аль-Фараби здесь вполне ясно намекает на то, что в данном случае он оперирует «общераспространенными мнениями» и что примирение Аристотеля с Платоном осуществляется им в утилитарных целях. И знакомство с ходом содержащихся в этом труде рассуждений приводит к убеждению, что такая цель была и заключалась она в первую очередь в согласовании креационистской доктрины Платона с учением Аристотеля об извечности мира при помощи излагаемой в «Теологии Аристотеля» эманационной концепции. Значит, сам этот трактат аль-Фараби относится к его экзотерическим, отнюдь не выражающим его подлинные взгляды сочинениям и потому не может служить доказательством того, что он смешивал аристотелевские работы с неоплатоническими и аристотелевскую философию с философией Плотина.

Так для чего же Абу-Насру понадобилось «согласовывать» креационистское мировоззрение с мировоззрением, основанным на признании извечности Вселенной, и в связи с этим приписывать Аристотелю не принадлежащее ему сочинение?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы вновь должны вспомнить сложившуюся в эпоху аль-Фараби политическую обстановку: власть халифа едва простиралась за пределы Багдада; за этими пределами ширились антиаббасидские движения, готовые вот-вот положить конец существованию суннитской державы; возглавляющие эти движения шиитские секты создавали собственные государственные образования под лозунгами «еретических» учений, в основе своей отнюдь не сектантских, а, напротив, универсалистских, поскольку идеологи этих движений были заинтересованы в том, чтобы вовлечь в них оппозиционные суннизму силы безотносительно к частным убеждениям их представителей; этот их универсализм открыл впервые путь к участию философии в политической жизни и к созданию теорий государства, управляемого просвещенным царем-философом. Уже одни названия трудов аль-Фараби, чаще всего привлекаемых при изложении его философии, говорят о непосредственном влиянии указанной эпохи на практическую направленность творчества этого мыслителя: «О взглядах жителей добродетельного города»,

«Политика», «Афоризмы государственного деятеля». Излагаемые в них концепции имеют нормативный характер, что, в частности, явствует и из названия первой работы, и из тезисов к ее разделам: «О той вещи, относительно которой надлежит иметь убеждение, что это бог», «О том, как следует описывать предметы, относительно которых надлежит говорить, что это ангелы» и т. п. Именно в данной категории сугубо экзотерических трудов аль-Фараби мы встречаемся с учением об эманации, а наряду с ней и с предметами, образующими «практическую науку», т. е. с этикой, экономикой и политикой.

По приведенным только что тезисам можно уже понять, что идеальное государство Абу-Насра примирялось с необходимостью признания религиозных законов в качестве основного средства идеологического воздействия на своих граждан. Главное, чтобы оно возглавлялось правителем-философом, наделенным функциями пророка-законодателя. Предусматривалась и деятельность в нем представителей спекулятивной теологии, но их задача строго ограничивалась защитой «декретируемых» свыше идеологических концепций. При разработке схемы идеологической структуры «образцового города» аль-Фараби исходил из принятой у него классификации «силлогистических» искусств, каждое из которых оперирует одним из пяти видов рассуждений — поэтическим (образным), софистическим (вводящим в заблуждение), риторическим (убеждающим), диалектическим (основанном на вероятностных посылках или общераспространенном мнении) и аподиктическим (доказательным). Поэтические и риторические рассуждения рассматриваются им как соответствующие уровню мышления большинства людей, «широкой публики», софистические и диалектические — теологов, а аподиктические — интеллектуальной элиты, философов. Аподиктические рассуждения имеют своей целью достижение достоверного знания, истины, а все остальные в данном случае направлены на всеобщее благо (ввиду чего Абу-Наср и имел моральное право соглашаться с «общераспространенным мнением», приписывающим Аристотелю не принадлежащее ему сочинение).

Как и у исмаилитов, в политическом учении аль-Фараби «широкая публика» не отделена от «элиты» непроходимой пропастью: идеологическую базу «образцового города» составляет религия, но это не обычная религия, а «истинная», или «образцовая» (фадыля). Поскольку же последняя, как и всякая религия, основана на поэтических (мифологических) образах, а в основе поэзии (мифа) лежит мимесис, подражание, то эта религия характеризуется как подражание «истинной» философии.

Образная символика «истинной» религии может истолковываться на разных уровнях интеллектуального развития и подготовленности по-разному, но истина остается единой, и путь к ее постижению теоретически в принципе открыт для всех. Если же человек не может мыслить абстракциями, то эти символы, разумеется, оборачиваются для него религиозными мифами (антропоморфный бог, ангелы, творение мира во времени и т. п.), и пытаться разубедить его не только бесполезно, но и вредно, ибо в этом случае можно добиться только того, что, не став философом, он станет скептиком, т. е. практически не управляемым ни в нравственном, ни в политическом отношении.

В исследованиях об аль-Фараби тщетно было бы искать изложения принципов «истинной» религии, регулирующей жизнь его «образцового города». Тщетно потому, что они излагаются не как принципы религии, а как основоположения… его аутентичной философии. В основу этой-то религии и положены переработанные Абу-Насром идеи «Теологии Аристотеля».

В этом и состоит весь секрет «специфики» восточного перипатетизма как «смешения» аристотелизма и неоплатонизма: неоплатонизм был интегрирован в перипатетическую систему не в результате оплошности и легковерия, а вполне умышленно — как доктрина с уже разработанным и готовым к применению в мусульманском мире способом установления «согласия» между философией и религией. Только в идеальном обществе «примирение» философии и религии должно было осуществляться в направлении, противоположном тому, в каком философы вынуждены были согласовывать свои взгляды с догмами откровения, — не через символико-аллегорическое толкование Писания, а посредством изложения философских истин и символах, допускающих их дальнейшее истолкование к образах религии.

Соотношение философии, теологии и религии в классификации наук аль-Фараби выглядит следующим образом. Метафизика занимает промежуточное положение между физикой и «практическими науками» и делится на три части, из коих одна посвящена сущему как таковому, вторая — началам наук, а третья — первосущему и проистекающим из него ступеням бытия. «Практическим наукам» подчинена практическая часть религии; что же касается мировоззренческой части, то ее основоположения излагаются в конце метафизики, т. е. там, где последняя примыкает к «практическим наукам» и соответствует содержанию «Теологии Аристотеля». Из этой своего рода «метатеологии» религия обязана черпать свои мировоззренческие принципы (суррогат философии) без доказательства, как не подлежащие

обсуждению догмы. Представителям спекулятивной теологии (калама) и юриспруденции (фикха) в «образцовом городе» аль-Фараби отводится такая же роль, какую должны были выполнять в республике Платона представители сословия «стражей», отвечающие за идейно-нравственное воспитание граждан и поддержание законов. Дело теологов — только защищать полученные ими от философов-правителей принципы, но не более того (аль-Газали, мечтавший об аналогичном ограничении функций спекулятивной теологии, будет сравнивать богословов со сторожевыми псами, сопровождающими караван, в коих потребность отпадает тотчас, как только верблюды достигают места назначения). В «образцовом городе», пишет аль-Фараби, теология есть «служанка» философии (62, 133).

Таковы положения философии аль-Фараби, помогающие уяснить учение Ибн-Сины. Это учение со своей стороны может помочь реконструкции онтологических и гносеологических взглядов Абу-Насра по принадлежащим ему эзотерическим трудам — комментариям к Платону и Аристотелю.

Коль скоро «Книга исцеления», а следовательно, и все остальные энциклопедические работы Ибн-Сины представляют собой продолжение той философской традиции, основы которой заложил его учитель Абу-Наср, то было бы излишним специально останавливаться на вопросе о том, принимал ли Ибн-Сина «Теологию Аристотеля» за подлинный труд Стагирита и придавал ли он в своей собственной философии принципиальное значение содержащимся в этой книге концепциям. И все же отметим: скорее всего нет. Ибо в противном случае трудно было бы объяснить тот факт, что в своей автобиографии Ибн-Сина, подробнейшим образом описавший обстоятельства, при которых постиг Аристотелеву «Метафизику» благодаря комментариям аль-Фараби, не считает нужным обмолвиться хотя бы словечком о «Теологии Аристотеля», которую он должен был бы считать венцом метафизического учения Стагирита и без которой ему, следовательно, никак нельзя было бы понять это учение до конца. Было бы трудно также по той же причине объяснить характер составленного им самим комментария к этому апокрифическому сочинению, поскольку комментарий «представляет собой наспех созданный литературный опус, какой-то „черновик“» (76, 812). Мы не говорим уже о том, сколь вольной переработке подвергли и аль-Фараби, и Ибн-Сина излагаемую в «Теологии Аристотеля» (т. е. в «Эннеадах» Плотина) космологическую теорию. Чего стоит, например, такая «деталь», как превращение Единого, которое Плотин описывает в качестве того, что не есть сущее, в необходимо сущее.

Но главное — эманационная доктрина у Ибн-Сины выступает отнюдь не как единственный инструмент «стыковки» «теоретической философии» с «практической». Только, стоя на позициях средневекового западноевропейского книжника, знакомого с одним определенным кругом сочинений Ибн-Сины и не ведающего о существовании других его трудов, а тем более об их предназначении, — только с этих архаических позиций можно придавать исключительное и гипертрофированное значение эманационной доктрине, излагаемой в «Книге исцеления» и ее сокращенных вариантах. Давление традиции, привычки судить об Авиценне по тем его работам, которым случилось быть переведенными на латынь в XII и последующих веках, мешает понять истинное, служебное значение этой теории в философии Абу-Али. Ведь в других его работах названная доктрина уступает место иным концепциям; это в первую очередь касается «Трактата о любви» и «Указаний и примечаний», которые оказались в свое время не переведенными на латынь, не повлияли на развитие западноевропейской философии, а потому не привлекли внимания историков философии, считавших интересным только то, что имело значение для истории западноевропейской мысли. Так вот в «Трактате о любви» учение об эманации не играет почти никакой роли, зато на первый план выступает концепция теофаний, самопроявлений божественного начала, сыгравшая огромную роль в позднейшей истории мусульманского пантеизма, а в «Указаниях и примечаниях» в том месте, где мы ожидали бы изложения эманационной доктрины, Ибн-Сина, как естествоиспытатель и врач-психолог, рассказывает нам о ступенях познания Истины гностиком-суфием (ариф).

В ряде своих сочинений Ибн-Сина утверждает, что «Книга исцеления» была написана им для удовлетворения интереса к перипатетической философии у современных ему почитателей греческой мудрости, а для себя и для своих единомышленников он составил трактат «Философия восточных» (или «Восточная философия»).

До нас сохранилась часть этого труда под названием «Логика восточных». Аристотель, читаем мы здесь, «заметил вещи, неведомые его учителям и сотоварищам, четко дифференцировал науки и лучше прежнего систематизировал их», но эти и другие достоинства великого мыслителя не могут служить оправданием слепого преклонения перед его философией; в данной книге, сообщает Ибн-Сина, автор отказывается следовать распространенной моде и не боится вступить в противоречие со своими собственными сочинениями, созданными ради тех, кто считает перипатетиков единственной философской школой,

удостоившейся «божьего водительства на правильном пути» (14, 2–4). Полагают, что, подобно тому как в «Книге спасения» дается сокращенное изложение содержания «Книги исцеления», «Книга указаний и примечаний» представляет собой сокращенный вариант «Восточной философии», которая в свою очередь была написана взамен утраченной при жизни автора «Книги беспристрастного разбирательства». В последней работе Абу-Али выступал в качестве арбитра между «восточными» и их оппонентами.

Кого подразумевал Ибн-Сина под «восточными», не выяснено до сих пор. Неизвестно даже, следует ли читать соответствующее арабское слово как «восточные» или как «иллюминаты» — в последнем случае речь должна была бы идти о сторонниках «философии озарения», разрабатывавшейся позже в трудах Шихаб-ад-Дина ас-Сухраварди и его последователей. В книге «Средневековая философия» В. В. Соколов в этой связи пишет: «Знаменательной чертой учения об эманации, как она выступает у Авиценны, является сочетание ее с ближневосточными (особенно иранскими, зороастрийскими) религиозно-натуралистическими представлениями о роли неба и ниспосылаемого им света в жизни природы и людей. Согласно этим верованиям, источник света представляет собой скрытую, непосредственно не воспринимаемую причину всего существующего и познаваемого. Впрочем, эти верования оказали значительное влияние и на неоплатоновское учение об эманации, опирающееся на световые образы, и неудивительно, что ближневосточные философы рассматриваемой эпохи считали это учение своим исконным достоянием. Вместе с тем подчеркивание светового компонента в учении о божественной эманации сближало все сферы действительности с богом и усиливало пантеистические черты метафизической доктрины Авиценны. Можно думать, что именно эти черты и были всемерно подчеркнуты им в его „Восточной философии“» (60,251).

Изложенная гипотеза представляется наиболее близкой к истине, так как она подтверждается и средневековыми источниками, которыми, естественно, следует руководствоваться прежде всего. Арабо-испанский философ Ибн-Туфейль (ок. 1110–1185) в аллегорическом сочинении, одноименном с «Трактатом о Хайе, сыне Якзана» Ибн-Сины, истолковывает «восточную мудрость» Абу-Али именно как пантеизм, использующий для выражения результатов интуитивного постижения единства бытия световую символику. Младший современник и друг Ибн-Туфейля Ибн-Рушд точку зрения последователей Ибн-Сины на его «восточную мудрость» излагает так: Абу-Али не верит в

реальность бытия некоего божественного начала, отрешенного от материи, и «Восточной философией» он назвал свою книгу потому, что на Востоке есть люди, по учению которых это божественное начало находится в небесных телах.

Значит ли это, что философии Ибн-Сины была присуща в данном отношении какая-то двойственность? И не правы ли те авторы, которые считают аш-Шейха ар-Раиса мистиком по преимуществу и утверждают, что мистицизм у него с годами все более и более брал верх над рационализмом? На тот и другой вопрос ответ должен быть отрицательным, ибо в противном случае мы пришли бы в противоречие с очевидными фактами. В самом деле, не мог же философ, только потакая чьим-то увлечениям Аристотелем, отдать столько лет самой плодотворной поры своей жизни разработке чуждых ему идей, не мог во имя осуждаемой им в душе моды писать — даже при самых тяжелых жизненных обстоятельствах — монументальный, энциклопедический труд, а затем комментарии к нему и его сокращенные варианты на арабском языке и языке фарси. Аль-Джузджани, Бахманйар, ат-Туси, аш-Шахрастани, аль-Газали, Ибн-Рушд — все эти ученики, последователи и критики Ибн-Сины знали или должны были знать о существовании его «Восточной философии», и тем не менее ни один из них ни слова не говорит о его предположительной двойственности или мистицизме. Только проницательный аль-Газали заметил «смешение» перипатетических идей с идеями суфизма там, где оно действительно могло иметь место, — в этике, т. е. в той же области «практических наук». Наконец, никаких существенных отклонений от «Книги исцеления» не обнаруживают исследователи и в тех письменных источниках, в которых эти отклонения могли бы быть допущены, — в «Указаниях и примечаниях», в известной нам части «Восточной философии» под названием «Логика восточных» и в двух рукописях работы под заглавием «Восточная философия», хранящихся в библиотеках Стамбула и Оксфорда. Все это побуждает некоторых авторов высказывать даже предположение, что «Восточная философия» — это книга, которую Ибн-Сина «не писал и не думал писать» (89, 43).

Таинственный опус Абу-Али мог существовать вполне реально — так же как утерянная при нашествии газневидских войск «Книга беспристрастного разбирательства». Но двойственности в его философии, а тем более мистицизма не было. Двойственность была бы в том случае, если бы он слепо шел по пути, проторенному Аристотелем, между тем как именно против этого говорят его перипатетические труды, и именно

против такого безоглядного преклонения перед авторитетом Философа выступал он сам. Истина скорее всего заключается в том, что в роли арбитра между «восточными» и их оппонентами Абу-Али утверждал возможность свойственными перипатетикам рациональными средствами обосновать то, что в иной, образной форме стремились выразить «восточные», — монистический взгляд на бытие. И вполне возможно, что в идейной образности этой формы самовыражения он видел недостающий ему способ утверждения идеи единства сущего, которая по самой своей сути диалектична и которую в рамках аристотелизма Ибн-Сина мог передавать главным образом в негативных терминах. А что касается его отказа от взглядов, изложенных в «Книге исцеления», то придавать ему следует не большее значение, чем его прежним заверениям касательно неприятия им в младенческом возрасте исмаилитского учения о душе. В конце концов аль-Джузджани сам говорит, что к созданию «Книги исцеления» как комментария к аристотелевским сочинениям Учитель приступил по его, аль-Джузджани, предложению; следовательно, о дани какой-то моде серьезного разговора быть не может.

Неоплатонистско-суфийские символы в учении Ибн-Сины, таким образом, играют служебную роль и нуждаются в истолковании, приводящем их в соответствие с содержанием метафизики как науки о началах физики. Оставшаяся же после этого внешняя, образная их оболочка не отбрасывается — она утилизируется в «практической философии», имеющей своей целью не истину, а благо. Генезис этой двойственности теологической части метафизики был нами уже рассмотрен в связи с разбором философского наследия аль-Фараби. Двоякая функция указанной части «теоретической философии», как мы отметили, явствует из места, занимаемого ею по отношению к «практической философии». Ниже мы увидим, что в еще более четком виде разграничение между этими двумя частями метафизики проводится в классификации наук, разработанной Абу-Али по образцу, предложенному Абу-Насром.

Глава II. КЛАССИФИКАЦИЯ НАУК

Что касается средневековой арабо-мусульманской науки, сыгравшей авангардную роль в развитии научной мысли всего тогдашнего средиземноморского культурного ареала, то во всей широте своей она была философски обобщена, систематизирована, развита и в энциклопедической форме изложена в «Книге исцеления» и ее сокращенных вариантах. В этом своем труде Ибн-Сина не выдвинул никакой новой научной программы, и в то же время его энциклопедия воспринимается как сочинение, несомненно, эпохальное.

Эпохальность «Книги исцеления» состоит в том, что она отразила в себе специфику научной культуры мусульманского средневековья, отличающую ее как от культуры античности, так и от культуры западноевропейского средневековья. Специфика же эта заключалась в стремлении арабо-мусульманских ученых установить связь между умозрительным знанием и практикой, притом практикой не только нравственной и политической жизни, но и жизни производственной, повседневной жизни вообще. Ведь недаром крупнейшие философы мусульманского средневековья были очень, часто и советниками при покровительствовавших им правителях, и практикующими врачами (последнее обстоятельство в свое время привлекло внимание Гегеля, но лишь как некий курьез).

Указанная особенность средневековой арабо-мусульманской науки нашла свое воплощение в разработанной Ибн-Синой классификации наук, на базе которой он и создавал свои энциклопедические работы. Вслед за Аристотелем Абу-Али делит философское знание на две области, из коих одна входит в компетенцию теоретических наук, а другая — практических. В основе этого деления лежит отношение предмета знания к действиям, исходящим от человека: теоретические науки исследуют вещи, в бытии своем не зависящие от человеческой деятельности, а практические — саму эту деятельность; цель первых — постижение истины, цель вторых — достижение блага. Логика как «инструментальная» наука предваряет все остальные науки.

В теоретические науки входят физика, математика и метафизика. Последовательность этих трех наук, которые Ибн-Сина характеризует соответственно как низшую, промежуточную и высшую, или «божественную», определяется степенью их связи с чувственно воспринимаемыми предметами и их движением: «Из этих трех наук ближе всего к людям и к их пониманию наука о

природе, но в ней особенно много неясности»; в математике «меньше неясностей и путаницы, потому что она удалена от движения и изменения;» предметом же метафизики выступают не отдельные вещи, а сущее как таковое и те его состояния, которые «неотъемлемо присущи ему» (3, 141). Связь теоретических наук с практикой осуществляется путем выделения в них первичных и вторичных, или, как теперь сказали бы, «чистых» (фундаментальных) и прикладных наук.

Чистая физика объемлет дисциплины, исследующие вопросы о существующих предметах вообще, о материи, форме, движении и перводвигателе; о простых телах надлунного и подлунного миров и о присущих им формах движения; о возникновении и уничтожении; о влиянии небесных тел и явлений на земную жизнь; о минералах; о растениях; о животных; о растительной, животной и человеческой душе. В прикладную физику входят медицина, астрология, физиогномика, толкование снов, наука о талисманах, наука о волшебстве и алхимия. Чистая математика включает в себя арифметику, геометрию, астрономию и теорию музыки. К чистой арифметике в качестве ее прикладных дисциплин примыкают индийское десятеричное счисление и алгебра; к геометрии — наука об определении площадей, механика, искусства, связанные с изготовлением гирь и весов, градуированных инструментов, оптических приборов и зеркал, а также гидравлика; к астрономии — наука составления астрономических и географических карт; к теории музыки — искусство изготовления музыкальных инструментов.

В этом перечне наглядно отражаются характерные для мусульманского средневековья дифференциация наук и укрепление их связи с ремесленным производством, торговлей и повседневной жизнью, требовавшими развития опытного знания, а в известных пределах и экспериментальных методов исследования, которые в значительно большей мере, чем в античной науке, побуждали исследователя учитывать не только качественные, но и количественные аспекты изучаемых процессов. Связь с реальной, повседневной жизнью подчеркивается и включением в прикладные науки астрологии, алхимии и магии. Астрологию Ибн-Сина отвергал, но тот общий ее принцип, согласно которому земные явления так или иначе обусловлены движением небесных тел, соответствовал и его собственным воззрениям (указанный принцип в эпоху средневековья делал астрологию абсолютно неприемлемой дисциплиной именно с точки зрения теологии). Критическим и в то же время вполне серьезным было отношение Абу-Али к алхимии. С помощью этого искусства, писал он, добиваются

изменения не столько видообразующих, сколько привходящих и сопутствующих характеристик металлов, таких, как цвет, запах и вес. Превращение веществ друг в друга, вероятно, было бы осуществимо, если бы были известны их сущностные, видообразующие характеристики, но таковые, к сожалению, неизвестны, ввиду чего и нельзя рассчитывать на возможность их создания или устранения искусственным путем. Ибн-Сина категорически выступал против объяснения тех или иных таинственных явлений вмешательством сверхъестественных сил, но он не позволял себе с порога отвергать все то, что в средние века считалось магией, по принципу «этого не может быть, потому что этого не может быть никогда». Касаясь отношения Абу-Али к магии, Ибн-Рушд впоследствии заметил: и в самом деле, многое из того, что кажется невозможным нам, в действительности не всегда является таковым.

Чистая метафизика делится на пять разделов, которые имеют соответственно предметом своего исследования понятия, относящиеся к сущему как таковому: первые начала наук; доказательство существования бытийно-необходимого, его единства и его атрибутов; первичные и вторичные «духовные субстанции»; способ подчинения небесных и земных телесных субстанций упомянутым «духовным субстанциям». К прикладной метафизике относится наука об откровении и потусторонних воздаяниях. Как и Аристотель, Абу-Али именовал метафизику «божественной наукой», «теологией», но в «Логике восточных» и некоторых других работах данный термин используется в собственном, узком смысле и обозначает одну из двух главных частей, на которые здесь делится метафизика и из коих другая носит название «всеобщей науки» («универсальной науки»). Как показывает само ее наименование, «всеобщая наука» выступает отраслью знания, по отношению к которой «божественная наука» оказывается в подчиненном положении. Что же касается источников, положенных в основу «божественной науки», то среди них ведущая роль принадлежит «Теологии Аристотеля».

Таким образом, подобно аль-Фараби Ибн-Сина в целом следует продуманной системе, которой руководствовался составитель корпуса аристотелевских сочинений, помещая «Метафизику» между естественнонаучными произведениями Стагирита и его работами, относящимися к области практического разума. Этот составитель, следуя распространенной у стоиков традиции делить философию на логику, физику и этику, рассматривал вошедшие в «Метафизику» работы как сочинения, в которых дается трактовка фундаментальных проблем естествознания, а книгу Δ,

посвященную концепции перводвигателя, вынес в конец как трактат, обеспечивающий переход от физики к этике (последние две книги «Метафизики» — M и N — считаются позднейшими вставками). В классификации наук Ибн-Сины трактовка фундаментальных проблем естествознания дается во «всеобщей науке», включающей два первых из упоминавшихся выше пяти разделов метафизики, а переход к этике и другим практическим наукам обеспечивается «божественной наукой», которая охватывает остальные три раздела метафизики, но по объему значительно уступает предшествующей ей «всеобщей науке» как в «Книге исцеления», так и в ее сокращенных вариантах. Ближайшим же образом этот переход от теоретических наук к практическим (политика, домоводство и этика) осуществляется через науку о пророчестве и откровении, каковая носит чисто утилитарный, прикладной характер. Следует при этом отметить, что, поскольку с вопросами, касающимися «божественной науки», имеет дело не только метафизика, но и физика, в частности психология, то теологическая тематика затрагивается и здесь.

Взаимосвязь теоретических наук Ибн-Сина прослеживает с точки зрения их общности по исходным принципам, по предмету исследования и по рассматриваемым в них вопросам. Так, относительно их взаимосвязи с точки зрения предмета исследования он указывает на случай, когда одна из двух каких-то наук рассматривает объект в общей форме, а другая — в специальной (например, если физика изучает человека в безотносительном смысле, то медицина — в отношении состояния его здоровья), и на случай, когда один и тот же объект исследуется двумя науками в двух разных аспектах (тело Вселенной, к примеру, изучается физикой как объект, имеющий в себе самом начало движения и покоя, а астрономией — с точки зрения его количественных характеристик).

Пересечение предметов различных наук предполагает их взаимодействие в том смысле, что одни науки опираются на другие, черпая из них свои основоположения. Такая взаимосвязь бывает троякой. Во-первых, одна из двух каких-то наук может подчиняться другой, и тогда нижестоящая наука будет черпать свои принципы из вышестоящей — например так, как наука о музыке заимствует свои основоположения у арифметики, медицина — у физики или все науки совокупно — у «первой философии». Во-вторых, обе науки могут иметь один и тот же предмет исследования, но одна из них будет рассматривать его с сущностной стороны, а другая — с акцидентальной, и тогда первая будет делиться некоторыми принципами со второй — например так, как физика, на которую опирается астрономия,

делится с ней положением о том, что движение небесных тел должно быть непременно круговым. В-третьих, две пауки могут изучать объекты, выступающие в качестве видов одного какого-то рода, и тогда более простая наука будет снабжать принципами менее простую — например так, как обстоит дело с арифметикой и геометрией, которые исследуют два вида количества и из коих первая делится своими принципами со второй. Субординация наук, однако, не означает обязательную односторонность существующей между ними связи: «Большинство основоположений частной науки, подчиненной какой-то другой науке, проверяется только вышестоящей наукой, по и принципы вышестоящей науки часто проверяются нижестоящей частной наукой» (13, 530).

Классификация наук у Абу-Али может создать иллюзию, что частные науки для него служили лишь отдельными областями применения принципов, прямо или опосредствованно выводимых из метафизики как «науки наук», тем более что предметы этих наук он сам же характеризует как сущностные акциденции предмета первой философии. Более того, положение, занимаемое в последней «божественной наукой», теологией в собственном смысле слова, вообще как будто свидетельствует о служебной по отношению к ней роли не только всех частных наук, но и самой метафизики. И философия тогда оказывается «служанкой» богословия.

Дело обстоит в действительности не так, и это становится вполне очевидным, как только обозреваешь мысленным взором части, образующие его энциклопедический труд: «Книга исцеления» — это работа, почти целиком посвященная естественным и точным наукам; метафизика занимает в ней крайне незначительное место, а «божественная наука» — и вовсе ничтожное. Удельный вес «царицы наук» в ней намного меньше удельного веса той науки, которую в его время считали простым «орудием» познания, — логики, этой поистине верной «служанки» всех остальных «служанок». «Первая философия», разумеется, имела для Ибн-Сины и самостоятельную ценность, но прежде всего она нужна была ему как высшее обоснование достоверности знаний, обретенных и обретаемых человеком науки об окружающей его природе. Не переставая быть высшим синтезом и обобщением знаний в конкретных областях, философия в эпоху Ибн-Сины выполняла трудную и ответственную роль, которая ей не была свойственна в эпоху античности, — защищала аподиктическое знание от господствующей идеологии, основанной на риторике и диалектике, т. е. от притязаний на монопольное обладание истиной со стороны религии и

спекулятивного богословия.

«Принципы всех наук основываются на этой науке, и, хотя ее изучают в конце, в действительности она является первой», — пишет Абу-Али о положении метафизики в системе философских наук, объясняя причину того, почему именно с нее он начинает рассмотрение указанных наук в «Книге знания» (3, 142). Однако данный порядок, по его же признанию, не соответствует «традиции и обычаю», которых придерживался и он сам. Принятый в «Книге знания» порядок изложения философских наук был взят за образец иранскими мыслителями в эпоху Сефевидов и Каджаров (Садр-ад-Дин Ширази. Мулла Мухсин Фаид, Хаджи Мулла Хади Сабзивари и др.), что, видимо, соответствовало перемещению их интереса от естественнонаучных дисциплин к метафизике, но у самого Абу-Али, за исключением этой работы, повсюду сохраняется принцип изложения, диктуемый его классификацией наук: подобно тому как в «Трактате о Хайе, сыне Якзана» авторское «я» (символ разумной души) совершает вместе со «старцем» (символ деятельного разума) мысленное путешествие по бытию с «Запада» (материальный мир) на «Восток» (мир «духовный», умопостигаемый), точно так же читатель его монументальной «Книги исцеления» продвигается под руководством автора от конкретных естественнонаучных дисциплин к их философскому обобщению в метафизике. Однако во всех его энциклопедических работах без исключения читателю предлагается предварительно изучить логику — искупаться в том «журчащем источнике», «сладкая вода» которого, как говорится в аллегорической повести, придает «созидательную силу», помогающую преодолеть стремнины на пути к вершинам человеческого знания.

Глава III. ЛОГИКА

Вклад аш-Шейха ар-Раиса в развитие Аристотелева «Органона» общепризнан. Тем не менее было бы несправедливо игнорировать и источники, которыми он вдохновлялся, обогащая логику Стагирита. Среди них следует упомянуть произведения греческих комментаторов и арабо-мусульманских философов, прежде всего аль-Фараби (в логических трудах Абу-Али их, правда, прямо не называет, так же как и Галена, именуемого «отличным врачом» или человеком, который «был силен в медицине, но слаб в логике»). Наиболее же значительное влияние на Ибн-Сину оказали концепции, разработанные в логической школе стоиков, и это влияние ощущается подчас именно там, где он вносил самые существенные коррективы в логику Стагирита, — в рассуждениях, в которых он стремился преодолеть чрезмерную созерцательность «Органона» и приспособить его принципы к задачам естественных наук, основанных на опыте и наблюдении. Необходимо при этом иметь в виду, что интеграция стоической и перипатетической школ в логике наметилась еще задолго до возникновения арабо-мусульманской философии — примерно ко II в. н. э.

Начиная исследовать познавательную деятельность человека, Ибн-Сина, подобно Аристотелю, исходил из факта человеческой речи, из слова, ввиду чего, как и другим арабоязычным авторам, ему приходилось то и дело сталкиваться с трудностями, проистекающими из различий в строе арабского и греческого языков. Так, общеотрицательное суждение почти непередаваемо на арабском из-за отсутствия в нем термина для обозначения соответствующего квантора («никакое» или «ни одно»). Приходилось считаться с такими особенностями арабского языка, как наличие в нем определенного артикля «аль», влияющего на объем субъекта и предиката, или союза «фа», превращающего два категорических суждения в одно условное. Самая же серьезная трудность возникала в арабском именном предложении, в котором суждение выражается без связки «есть» (в этом отношении язык фарси имел для Ибн-Сины определенное преимущество перед арабским). Ибн-Сина уделял большое внимание и тем трудностям, которые были сопряжены с передачей логических, как и других технических терминов, принятых в философии, словами, почерпнутыми из повседневной речи. В этом случае он стремился к точной фиксации значений терминов, отделению их от тех значений, которые придает им обыденная речь.

Логика, согласно Ибн-Сине, изучает не всякую речь, а только высказывающую, в которой он выделяет материю и форму. Материю высказываний образуют идеи (маани), т. е. умственные формы, составляющие смысл слова. Для уяснения семантического поля этого понятия напомним, что, как нечто, вызываемое словом в уме, идея называлась тогда «понятием» (мафхум), как содержание ответа на вопрос «что это?» — «сутью бытия» (махийя), как нечто, имеющее объективное бытие, — «реальной сущностью» (хакыка), как нечто, отличное от иного, — «индивидуальной сущностью» (хувийя). Представление идеи как умственной формы Ибн-Сина называл «тасаввур» и считал одним из двух главных видов, на которые делится человеческое знание, взятое в целом. Другой вид образовывал «тасдык» — согласие с отношением соединенных в предложении идей, совокупность которых может быть истинной или ложной. Знание первого вида обретаемо с помощью определения и его «подобий», таких, как описание[4], знание второго рода — посредством силлогизма и его «подобий», например индукции или аналогии. С помощью определения и силлогизма мы обретаем «искомые [данные], которые нам были неизвестны, но таким образом становятся известными» (11, 3). «Следовательно, логика есть теоретическое искусство, дающее знание о том, из каких форм и материй образуются правильное определение, именуемое „подлинным определением“, и правильный силлогизм, именуемый „подлинным силлогизмом“» (там же, 5).

Изложение науки логики Абу-Али начинает с рассмотрения первого вида знания в его связи с простыми высказываниями. В данной части логики, в которую Ибн-Сина, как и аль-Фараби, включает вопросы, разбираемые не только в «Категориях» Аристотеля, но и во «Введении» («Эйсагоге») Порфирия, для лучшего уяснения метафизики Абу-Али мы обратим внимание на теорию «общих высказываний» (предикабилии) и на проблему соотношения имен и их значений (идей).

Общие высказывания, или предикабилии, делятся на сущностные и акцидентальные. К первым относятся три предикабилий: род, вид и видовое различие; ко вторым — две: собственный признак и общая акциденция. Сущностные предикабилий служат предикатами, которым субъект высказывания принадлежит или которые содержанием своим конституируют, образуют суть бытия (сущность) субъекта. Что же касается собственного признака и акциденции (акциденция здесь выступает не как категория, а как одна из предикабилий), то они сказываются о субъекте так, что приписывают его сути бытия что-то к ней дополнительное. Отсюда известное положение Ибн-

Сины: «Существование есть акциденция, дополнительная к сущности». Данный тезис имеет тот смысл, что в экзистенциальном суждении предикат представляет акциденцию, дополнительную к сути бытия субъекта.

К пяти перечисленным предикабилиям упоминавшиеся выше «Чистые братья» прибавляли шестую — ту, что обозначала «первую сущность» Аристотеля. Ибн-Сина сохранил их количество в том виде, в каком они нам известны по «Введению» Порфирия, но тем не менее широко пользовался терминами «индивидуальная сущность» (хувийя) и «конкретная сущность» (айнийя), т. е. теми «общими обозначениями», о которых Аристотель говорил так: «…для составных целых, например для вот этого круга и для любого отдельного из них, будет ли это круг, воспринимаемый чувствами или постигаемый умом (умопостигаемыми я называю, например, круги математические, чувственно воспринимаемыми, например— медные или деревянные), определения не бывает, но они познаются посредством мысли или чувственного восприятия; а если они перестали быть [предметом познания] в действительности, то не ясно, существуют ли они еще или нет, но они всегда обозначаются и познаются при помощи общего обозначения» (39,1,1036a, 2–8).

Другая тема, на которую нам хотелось бы обратить внимание, соответствует первой главе «Категорий» Аристотеля, трактующей термины «одноименное», «соименное» и «отыменное». У Ибн-Сины число отношений, в которые вступают имена и обозначаемые ими идеи, значительно больше.

Омонимические предметы — это те, у которых имя одно, а то, что понимается под ним, различается таким образом, что в нем не оказывается никакого сходства, как, например, в случае с арабским словом «айн», обозначающим и водный источник, и глаз. Предметы подобноименные — это те, у которых имя одно, а то, что понимается под этим именем, имеет и различия, и сходство, как, например, когда мы говорим о нарисованном животном и животном реальном. Предметы с именами, высказываемыми по аналогии, — это те, у которых имя одно, и то, что понимается под ним, одно, но это последнее выражено не во всех них равносильным образом: в одних предметах оно выражено сильнее и первичным образом, а в других — слабее и не первичным образом. Так, например, «единое» первичным образом распространяется на то, что никак не делится, затем — на то, что актуально не делится, но потенциально делится, и уже третичным образом — на то, что делится и актуально и потенциально, но у чего части имеют некое объединяющее их

единство, благодаря которому из них получается форма целого. Предметы соименные — это те, у которых и имя одно, и то, что понимается под ним, одно, не заключая в себе сколь-либо значительных различий. Таковы вещи, объединяемые общими высказываниями. Предметы синонимические — это те, имена которых имеют один и тот же смысл, но обозначающие данную идею слова — разные. Предметы разноименные — это те, у которых имена различаются так же, как и обозначаемые ими идеи.

В рассматриваемой части логического учения Ибн-Сина разбирает также десять Аристотелевых категорий. Как и у Стагирита, у Абу-Али категории выступают в качестве высших родов бытия (сущего), но это не означает, что таковые суть наиболее общие понятия: «по ту сторону» категорий располагаются такие максимально общие понятия, как «сущее», «единое», «вещь», «нечто», «необходимое» и т. п. Эти понятия, именовавшиеся в средневековой европейской философии «трансцендентальными», имеют ту особенность, что они первичны, т. е. невыводимы из других понятий, у них нет ни родов, ни видов, они не поддаются определению. В силу указанного обстоятельства «трансцендентальные» понятия не могут служить предикатами, конституирующими категории; причем категории мы тоже можем только описать, но не определить, поскольку и само понятие категории нельзя считать объемлющим их родом.

Определение, согласно Ибн-Сине, есть высказывание, выражающее суть бытия предмета через ближайший род и сущностное видовое различие, а описание — высказывание, дающее знание о предмете через указание на его акцидентальные или собственные признаки.

В разделе логики, соответствующем содержанию Аристотелевой книги «Об истолковании», разбирается отношение между предметами, представлениями, высказываниями и письменными обозначениями, проводится различие между высказывающими речениями и невысказывающими (просьба, вопрос, пожелание и т. п.) и дается классификация суждений. Суждения делятся по качеству (утвердительные и отрицательные), количеству (общие, частные и приравниваемые к последним неопределенные), по отношению (категорические, условно-соединительные и условно-разделительные) и модальности (необходимые, возможные и невозможные). Деление суждений по модальности нуждается в дополнительных разъяснениях.

Прежде всего отметим, что Ибн-Сина проводил четкое

разграничение между логической модальностью (джиха) и модальностью онтологической, которую он называл «материей» (мадда) суждения, или посылки (кадыйя): «„Модальность“ (т. е. логическая модальность. — *А. С.)* — слово, обозначающее тесный или слабый характер связи. Заключенный в нем смысл имеет соответствие со смыслом „материи“, но между ними имеются и различия. Во-первых, материя бывает только с точки зрения вещи самой по себе, а модальность — с точки зрения высказывания. Ибо, если ты скажешь „Зейд необходимо есть пишущий“, то модальностью здесь будет необходимость, а материей — возможность. Во-вторых, материя рассматривается с точки зрения утвердительной связи, так что если скажешь „Невозможно, чтобы Зейд не был животным“, то невозможность здесь истинна, а материя — необходима, потому что если ты соотнесешь „животное“ с „человеком“ в утвердительной форме, то это будет всегда истинным. В-третьих, ты можешь перенести суждение с точки зрения модальности из истинности в ложность и из ложности в истинность. Так, ты можешь сказать „Зейд необходимо есть пишущий“ и допустить ложь, а затем сказать „Возможно, он есть пишущий“ и установить истину. В материи же такой перенос сделать нельзя» (40, 59).

Разбирая суждения о возможном, Абу-Али начинает с того, что указывает на разницу в понимании возможного философами и «широкой публикой». Последняя разумеет под ним то, что не есть невозможное, не задумываясь: имеются ли в данном случае какие-нибудь условия, делающие это необходимым или не необходимым. Другими словами, для неспециалистов быть возможным — это то же, что не быть невозможным, а не быть возможным — то же, что быть невозможным. Такое толкование возможности, видимо, соответствует той из ее трактовок Аристотелем, на которой основаны суждения о возможном, представляющие собой «ослабленную степень необходимых и ассерторических суждений; здесь „возможно, что *a* есть *b*“ означает: во всяком случае возможно, но необходимость и ассерторичность не исключаются в этом смысле, — и необходимое возможно, одно другому не противостоит» (54, 57). Согласно Ибн-Сине, под суждения, соответствующие этому первому, самому общему смыслу «возможного», подпадают необходимые, а также те, которые Абу-Али (вслед за аль-Фараби) называет «бытийными» (вуджудийя) или «абсолютными» (мутлака) и которые А.-М. Гуашон отождествляет с ассерторическими (см. 34, 54–56, 137–138).

Сопоставляя широкое и специальное толкования «возможности», Ибн-Сина пишет: «Под „возможностью“ понимают

или то, что сопровождает отрицание того, чтобы необходимость несуществования — невозможность в первом, широком смысле слова — приписывалась субъекту (в этом случае то, что не есть возможное, есть невозможное, и необходимое может принять эту возможность как свой предикат), или то, что сопровождает одновременное отрицание необходимости несуществования и необходимости существования у субъекта в специальном смысле так, чтобы было возможно сделать истинное высказывание, что данный предмет обладает возможностью в первом смысле, когда она одновременно и отрицает и утверждает (т. е. когда она отрицает необходимость того, что субъект не существует, и утверждает, что он сам по себе возможен. — *А.* С.), в силу чего возможно, что он существует, и возможно, что он не существует, то есть что не невозможно, чтобы он существовал, и не невозможно, чтобы он не существовал» (11, 34). В этом, втором смысле возможное уже не способно включать в себя необходимое, поэтому вещи здесь делятся на невозможные, возможные и необходимые, между тем как в первом смысле возможное подразумевало разделенность их на возможные и невозможные. Согласно данному специальному его значению, «возможное», продолжает Абу-Али, включает в себя сущее, бытие которого не обладает бесконечной длительностью, даже если оно и имеет известную необходимость в отношении определенного времени, как, например, обстоит дело с затмением Луны. Соответствующее суждение есть суждение о том, что может быть и может не быть. С третьим значением «возможного» мы имеем дело тогда, когда суждение не необходимо не в отношении конкретного времени (как в случае с затмением Луны), не в отношении неконкретизированного времени (как в случае с дыханием у человека) и не так, как обстоит дело с изменением в движущемся, а как с приписыванием человеку признака пишущего. Наконец, четвертое значение «возможного» касается того, что может быть в будущем.

Необходимость трактуется Ибн-Синой как такое состояние предиката по отношению к субъекту, которое должно сохраняться всегда — или безусловно, или при каком-то условии. Абу-Али насчитывает шесть типов необходимости. Первый тип — безусловная, абсолютная необходимость, выраженная в суждении «Бог существует». Второй — необходимость, сохраняющаяся постольку, поскольку существует то, что мыслится в субъекте. Например, говоря «Человек необходимо есть живое существо», имеют в виду не то, что человек не переставал и не перестает быть живым существом (это было бы ложно по отношению к каждому человеческому индивиду), а то, что, пока существует

человек как таковой, он есть живое существо. Третий — когда длительность состояния, в котором субъект описывают сопровождающим его признаком, обусловливается наличием данного признака. Так, в суждении «Все движущееся необходимо изменяется» имеется в виду не абсолютная необходимость и не необходимость, сохраняющаяся пока существует то, что мыслится в субъекте, а та необходимость, которая длится постольку, поскольку предмет сохраняет свой признак движущегося. Четвертый — необходимость, длящаяся в той мере, в какой что-то приписывается чему-то, как, например, в высказывании «Зейд необходимо идет, пока он идет». Пятый — необходимость, обусловленная конкретным временем, как в суждении о лунном затмении, которое происходит не всегда, а в определенное время. Шестой — необходимость, длящаяся в неопределенном времени, как, например, в высказывании «Человек необходимо дышит».

«Кто полагает, — пишет Ибн-Сина, — что в общих суждениях нет не-необходимой предикации, тот ошибается. Ибо в общих суждениях, касающихся множества индивидов, вполне возможно, что то, что сопутствует каждому из них, будет предметом утверждения или отрицания в отношении определенного времени (как, например, в случае с восходом и закатом светил, затмениями Луны и Солнца) или в отношении неопределенного времени (как в случае с человеком с самого его рождения и дыханием либо каким-нибудь другим действием подобного же рода)» (там же, 34–35). Речь здесь идет о предикации, связанной с тремя последними типами необходимости. Вместе с предикацией, связанной с третьим типом, она выражает необходимость лишь постольку, поскольку к ней присоединяется модальность необходимости, которая выступает в качестве элемента предиката, дополняющего его, но не имманентного ему, и без которой предикация становится «абсолютной». В двух же первых типах необходимости модальность мыслится в самом предикате и влияет только на связку. Как пишет А.-М. Гуашон, предикация, связанная с первыми двумя типами необходимости, выражает «метафизическую необходимость».

Что касается невозможности, то специальным ее рассмотрением Ибн-Сина себя не утруждает, поскольку невозможность — это не что иное, как необходимость несуществования, и, стало быть, все суждения касательно «необходимого» могут быть перенесены на «невозможное».

Чрезвычайно полно и детально разработано у Ибн-Сины учение о силлогизмах, причем некоторые свои нововведения в данной области он отмечает и сам (усовершенствование классификации силлогизмов, дополнения в доказательство от

противного). Особенно велика его заслуга в развитии теории условных (гипотетических) силлогизмов, оставленных в свое время без внимания автором «Органона», несмотря на данное им в «Первой Аналитике» обещание специально обратиться к этой теме (Ибн-Сина полагал, что Аристотелем была написана книга об условных силлогизмах, которая оказалась впоследствии утерянной).

Как уже упоминалось выше, «подлинным силлогизмом» Абу-Али считал только доказательство; к умозаключениям же, лишь по форме напоминающим «подлинный силлогизм», он относил индукцию, аналогию (парадейгму), энтимему, силлогизмы из «точки зрения» (раай), из «показателя» (далиль — elenchus), из «знака» (аляма) и «физиогномический силлогизм».

«Материю» силлогизмов образуют посылки, каковые суть либо положения, истинность или сомнительность которых предварительно устанавливается с помощью других умозаключений, либо положения, которые принимают из убеждения, что они достоверны сами по себе. Последние выступают в качестве «первых посылок», каковые делятся на следующие группы.

(1) Первичные данные — посылки аксиоматического характера, принимаемые чистым рассудком без какого-либо влияния извне. Таково, например, положение «целое больше части».

(2) Данные ощущения, в число которых— при расширенном толковании «ощущения» — входят не только данные, получаемые внешними чувствами («солнце светит» или «огонь горяч»), но и данные интроспекции, касающиеся эмоций и самовосприятия субъекта.

(3) Данные опыта — посылки, получаемые в ходе многократных наблюдений с участием некой скрытой способности к умозаключению. Силлогизм, используемый в опыте при наблюдении какого-либо действия, которое происходит в большинстве случаев или всегда, примерно таков: это действие постоянно; ни одно постоянное действие не бывает случайным, следовательно, это действие — не случайное. Простейший пример посылки, обретенной через опыт: удар палкой причиняет боль. Подобные посылки ни у кого не вызывают ни малейшего сомнения, и логику здесь незачем доискиваться причин того, почему они несомненны. С данными опыта тесно соприкасаются данные интуиции, в получении которых также участвует способность к умозаключению. Таково суждение, выносимое нами из наблюдения и сравнения света, исходящего от Солнца и Луны, что Луна обретает свет от Солнца.

(4) Данные, получаемые от других людей, — посылки, принимаемые на основе свидетельства многих лиц и не вызывающие сомнения ввиду совпадения получаемой таким путем информации. Причем достоверность сведений здесь зависит не от числа свидетельств, а от их достаточности. Примеры таких данных — реальность Мекки, если ты ее не видел; реальность Галена, Евклида и т. д. Силлогизм, на котором основывается доверие тому, кто сообщает, например, о существовании Багдада, включает в себя две посылки: такой-то говорит об этом без задней мысли и беспристрастно; всякий, кто говорит о чем-то без задней мысли и беспристрастно, говорит правду.

(5) Посылки, вместе с которыми практически уже даны следующие из них выводы, — такие, при появлении которых в уме тут же, не требуя особых поисков, обнаруживает себя средний термин. Таково, например, суждение о том. что два — половина четырех.

(6) Общепринятые положения — суждения, которые пользуются общим признанием. К ним могут принадлежать и аксиомы, но только уже не как аксиомы, а как общепризнанные положения. К подобного рода положениям относятся главным образом нравственные и религиозные суждения, которые рассматриваются «широкой публикой» и «ей подобными», т. е. спекулятивными теологами (мутакаллимами), в качестве суждений, будто бы обладающих рациональной необходимостью и непосредственной достоверностью. Между тем согласие с ними большинства людей вызвано привычкой слышать их повсюду, начиная с самого детства. Такие суждения или считаются необходимыми вопреки тому, что «разум по своей природе» отказывается признать их таковыми, или основаны на индукции, или предполагают некоторое условие, которое, однако, от «широкой публики» ускользает. Так, суждение «бог всемогущ», не будучи оговорено некоторыми условиями, оборачивается политеистическим утверждением: если могущество Всевышнего абсолютно, значит, он может познать и своих «сотоварищей», т. е. других богов, которых, однако, быть не может. Польза от общепринятых положений, которые, таким образом, бывают и истинными, и ложными, состоит, во-первых, в том, что с их помощью можно убедить человека, притязающего на ученость, в истинности какого-то положения без использования малопонятных для него аксиоматических посылок, а во-вторых, в том, что благодаря им начинающий может приобщиться к некоторым научным принципам, — построенные на общепринятых посылках умозаключения могут даже прояснить

истину.

(7) Данные эстимативной силы (вахм) — положения, основанные на показаниях познавательной силы души, промежуточной между воображением и интеллектом. Эти данные при всем их впечатляющем правдоподобии в большинстве своем неистинны. Образцами посылок, подсказываемых эстимативной силой, могут служить следующие: «Все, на что нельзя указать как на пребывающее вне мира или внутри его, не существует»; «Необходимо, чтобы вне мира существовало или пустое, или заполненное пространство». Навязчивая сила таких суждений делает их подобными аксиоматическим посылкам, и с этой точки зрения их можно причислить к разряду «уподобляющихся» другим посылок, о которых будет сказано ниже.

(8) Приемлемые посылки — это воззрения, перенимаемые или от многих ученых мужей, или от одного какого-нибудь пользующегося авторитетом мудреца.

(9) Допущения — посылки, принимаемые независимо от их истинности или ложности постольку, поскольку их принимает оппонент. В отличие от мнений такие посылки принимаются индивидами, а не группами людей.

(10) Предположения — посылки, принимаемые при наличии сомнений, когда разум признает их возможную неистинность. Таково, например, высказывание: «Такой-то переписывается с нашим врагом; значит, он замышляет что-то враждебное нам».

(11) Мнения, складывающиеся «на первый взгляд», — положения, сначала принимаемые, а при ближайшем рассмотрении либо опровергаемые, либо оставляемые как мнение в собственном смысле слова, т. е. как склонность признать какую-то точку зрения вместе с сознанием, что дело может обстоять противоположным образом. Примером таких посылок служит высказывание: «Помогай брату своему, чинит ли он несправедливость или сам терпит ее».

(12) Уподобляющиеся посылки — положения, сходные с аксиоматическими суждениями по идее или словесной форме, но не являющиеся таковыми в действительности.

(13) Данные воображения — посылки, высказываемые так, что они оказывают на аудиторию чисто эмоциональное воздействие. Высказывания подобного рода основаны на подражании, мимесисе, который и является причиной указанного эмоционального воздействия, побуждающего людей поступать так или иначе даже тогда, когда эти высказывания ложны. Это не означает, что все данные воображения обязательно неистинны, однако истинность или ложность здесь не главное. Поступки большинства людей обусловлены именно такими побуждениями,

а не рассуждениями, мнениями или аксиоматическими положениями.

В свете решения Ибн-Синой вопроса о соотношении философии, теологии и религии первостепенную важность приобретает распределение им перечисленных посылок по пяти разрядам силлогизмов: аподиктических, являющихся достоянием науки, философии; диалектических и софистических, на которые опирается теология; риторических и поэтических, образующих фундамент традиционной религии. Следует при этом иметь в виду, что грани между соответствующими тремя группами силлогизмов и внутри их относительны.

В «Книге знания» Ибн-Сина пишет: «Воображение [дает] посылки поэтического силлогизма. Этому посвящена особая книга, и сейчас это нас не касается» (3, 127). Речь здесь, конечно, идет о написанном им около 1020 г. комментарии к Аристотелевой «Поэтике». В этой работе подчеркивается органическая связь между двумя аспектами поэтических речений — эстетическим, связанным с вызываемыми поэзией удивлением и наслаждением, с одной стороны, и риторическим, касающимся ее гражданских и нравственных функций, — с другой. К посылкам же риторического умозаключения относятся мнения, складывающиеся «на первый взгляд», приемлемые посылки и предположения. Риторические рассуждения находят применение главным образом в политике, в ответвлениях религиозного закона, в славословии, хуле и т. п.

Диалектические силлогизмы строятся на общепринятых положениях и допущениях, а софистические — на данных эстимативной силы и уподобляющихся посылках. В «Книге знания» Абу-Али прямо связывает рассуждения мутакаллимов, теологов, с диалектикой в указанном смысле этого слова, а также с индукцией и аналогией как «неподлинными» умозаключениями. Наряду с этим он указывает и на пользу, которую может принести этот способ рассуждения науке; в частности, он пишет: «…когда в каком-либо вопросе приводят диалектические силлогизмы, одни из которых [доказывают] существование, другие — несуществование, то если эти силлогизмы хорошо продумать, то в конце концов посредством их можно обнаружить истину» (там же, 126).

Посылками же доказательных, или аподиктических, силлогизмов служат аксиомы, данные ощущений, опыта, положения, получаемые от других, и посылки, вместе с которыми даны следующие из них выводы. Этот перечень с полной очевидностью демонстрирует связь логического учения Абу-Али с естественными науками, базирующимися на опытном знании и

наблюдении. Подобно установкам Ибн-Сины в области условных суждений и силлогизмов, его учение о посылках доказательства ориентировано на обобщение многообразных явлений природы, на обнаружение в них регулярной, т. е. законосообразной повторяемости и необходимости. В доказательных науках, пишет аш-Шейх ар-Раис, используются не одни только необходимые суждения, и ученый не может ограничивать достоверное знание областью необходимого. В этом смысле силлогизмы, которые имеют только формальное сходство с «подлинными» умозаключениями, также имели для него определенную познавательную ценность.

«Если у этой женщины молоко, то она мать» (11, 92; ср.: 39, 2, 252) — такой вывод от частного к частному — специфика знания, вынужденного обходиться данными опыта безотносительно к доказуемости их истинного содержания. Подобными данными в эпоху Ибн-Сины оперировали многие науки — и такие жизненно важные, как медицина, и такие, не столь важные, как физиогномика. В медицине Ибн-Сина широко использовал рассуждения, основанные на «знаках», симптомах заболеваний. В «Каноне врачебной науки» он прибегает к методам соответствий, различий и совпадений, руководствуясь такими правилами: «Лекарство будет взято в чистом виде, лишенном привходящих качеств; будут следить, чтобы действие данной причины *ро* избежание путаницы было изолировано; лекарство будет испытываться в различных случаях, например применительно к противоположным темпераментам, а сила его действия — соизмеряться с остротой болезни, от которой оно применяется. Будут тщательно отмечать время, когда обнаруживается его действие — с первого же раза или нет, отделяя акцидентальные действия от сущностных, — например, горячая вода, введенная в тело, приносит жар, но потом оказывает желаемое освежающее действие. Если какое-то действие не обнаруживается всегда или в большинстве случаев, оно носит акцидентальный характер, „ибо естественные вещи следуют из своих начал или всегда, или о большинстве случаев“. Наконец, должен быть произведен опыт на человеческом теле, поскольку лекарство может оказаться более подходящим для человека или для такого-то животного, а также оказать отличные друг от друга действия на животных с различным по своей горячности темпераментом» (34, 58).

Для ученых мусульманского средневековья с методологической и эпистемологической точки зрения физиогномика была так же важна и интересна, как и врачебная наука. Достаточно сказать, что, с одной стороны, уже знакомый нам врач-вольнодумец Абу-Бакр ар-Рази включил физиогномику в

свою «Мансурову книгу о медицине», а с другой — в принадлежащем ему самом влиятельном на Востоке труде по физиогномике Фахр ад-Дин ар-Рази (1148–1210), который, среди прочего, развивал и логическое учение Абу-Али, не без основания указывал на то, что все претензии, предъявляемые к этой науке, могут быть предъявлены с тем же основанием и к медицине. Методы исследования, использовавшиеся в физиогномике, описаны им так: «Ассоциативная связь между одной вещью и сходной с пей другой есть посылка, принимаемая широкой публикой. Поэтому говорится, чти сродство есть причина ассоциации. В самом деле, если какая-то форма оказывается промежуточной между двумя отличными друг от друга формами и сходство той формы с одной из этих двух форм больше сходства между ними обеими и первой формой, то натура [человека] склоняется ассоциировать ее с формой, обладающей большим сходством. Коли ты понял это, то мы скажем: эта подсказанная эстимативной силой посылка побуждает ум к составлению данного суждения первичным образом, но затем мы дополняем эту посылку полной индукцией и продолжительным опытом, и если суждение, основанное на индукции, совпадает с упомянутым суждением, опирающимся на эстимативную силу, то тогда мы полагаемся на эту посылку и выносим суждение о ее качестве. Одним словом, мы не полагаемся ни на один только необходимый вывод силлогизма, ни на один только опыт, но мы полагаемся на сочетание того и другого вместе» (95, 22).

Это рассуждение Фахр-ад-Дина разъясняет смысл одного эпизода в «Трактате о Хайе». Старец Хай (деятельный разум) рассказывает автору (индивидуальный человеческий разум) о физиогномике, квалифицируя ее как науку, «прибыль» от которой «отсчитывается наличными» и которая помогает по самым незаметным признакам судить о характере людей. В связи с этим автору дается описание трех его «дурных спутников» — обманщика (сила воображения), буяна (сила гнева) и чревоугодника (сила вожделения). «После того как эти приятели были описаны мне, — рассказывает автор, — я обнаружил, что доверие мое нуждается в скорейшем подтверждении того, что он поведал. И когда я вновь стал проверять их уже целенаправленным путем… поведанные сведения о них подтвердились сведениями, полученными через опыт» (наст. изд., с. 222). Физиогномика здесь служит как бы символом прикладных наук, от которых, не в пример фундаментальным, «прибыль» получают «наличными» и которые основываются прежде всего на наблюдении и эксперименте. Эти науки вынуждены прибегать к посылкам вроде тех, которые основаны на показаниях самой

обманчивой, эстимативной силы души; однако и подобные посылки, полученные через бессистемный, беспорядочный опыт, можно использовать для выдвижения некой теоретической концепции, своего рода рабочей гипотезы, которая нуждается в дальнейшей проверке, но на этот раз уже с помощью полной индукции (если, конечно, таковая возможна) и целенаправленных опытов.

Приведенный эпизод предваряет все мысленное путешествие героя, начинающееся с исследования телесного мира (Запада) и завершающееся постижением необходимого сущего (царя). Если сравнить этот эпизод с идеями, высказанными в «Книге букв» аль-Фараби и в «Трактате о Хайе» Ибн-Туфейля относительно генезиса и развития теоретических знаний, то он соответствует тому этапу в историческом и логическом движении познания, который характеризуется развитием «практических искусств» и появлением зачатков теоретической науки, основанной на наблюдении и целенаправленном опыте. Весьма возможно, что у Ибн-Туфейля его юный Хай, оперируя газель, намекает нам и па ту конкретную науку, которую прежде всего подразумевал под обобщенным символом физиогномики Ибн-Сина, — медицину.

Аш-Шейх ар-Раис не вырывает непроходимой пропасти ни между Западом (материальный мир) и Востоком (мир интеллигибельных сущностей), ни между прикладными науками, с одной стороны, и «первой философией» — с другой. Нет такой пропасти также между посылками, основанными на чувственном восприятии и опыте, и аксиоматическими положениями разума. Ведь и само доверие людей к выводам логических рассуждений, говорил Ибн-Сина, имеет генетическую связь с их доверием к чувственному восприятию: наука логики создавалась по образцу геометрии и астрономии; науки же эти считались в высшей степени достоверными потому, что они обладают качеством наглядности, а люди доверяют прежде всего собственным ощущениям, чувственному опыту.

Укажем, наконец, на одну чрезвычайно важную мысль Абу-Али, которую разделяют с ним аль-Фараби и Ибн-Туфейль: истоки научно-теоретического мышления — в практической жизни людей, в «практических искусствах», символом которых врачебная наука служила именно потому, что в эпоху средневековья, «когда производственные функции науки едва обозначались, медицина более всех других наук свидетельствовала об ее сугубо практическом назначении» (60, 209). Согласно же Аристотелю, умозрительное знание берет начало в «удивлении». Указанная мысль Ибн-Сины отражает наметившееся на средневековом мусульманском Востоке

принципиально иное, чем в эпоху античности, отношение к научному знанию, которое обусловило и рассмотренные нами особенности его логического учения, и тесную связь с житейской практикой разрабатывавшихся им естественнонаучных концепций.

Глава IV. ФИЗИКА

Основоположения науки о природе

Физика, или наука о природе, согласно Ибн-Сине, изучает явления, воспринимаемые чувствами и находящиеся в изменении т. е. «состояния, представление о которых неотделимо от материи». Этим она отличается от математики как науки «о тех состояниях, которые в бытии неотделимы от материи, но которые можно отделить в воображении» (3, 231–232). Под «природой», рассматриваемой в качестве предмета этой науки, Абу-Али разумеет не то, что он понимает под тем же термином, используемым в обычном для перипатетиков смысле, т. е. в смысле первого, ближайшего начала всякого сущностного движения и покоя (причем под движением здесь подразумевается любое изменение — перемещение, превращение, рост, уменьшение и т. д.). Сопоставляя науку о природе с метафизикой (наукой о «том, что после природы»), он замечает, что под словом «природа» в данном случае «разумеется не сила, выступающая началом движения и покоя, а совокупность тварных вещей, начиная с телесной материи, и эта сила, и эти акциденции» (8, 21).

Ближайшим предметом физики является естественное тело в той мере, в какой оно движется или покоится. Телу как таковому движение не присуще, потому что быть телом означает только то, что какая-то материя имеет три измерения определенной величины. Но помимо телесной формы[5] тела обладают субстанциальными формами, акциденциями и природами; природы могут и входить в форму в качестве ее элемента, и быть тождественны с ней (последнее наблюдается у четырех простых тел, или стихий). Силы, присущие телам по природе, Ибн-Сина делит на три вида: «К одному из них относятся действующие в телах силы, которые сохраняют у них такие их завершения, как фигуры, естественные местоположения и действия; если они теряют свои естественные местоположения, фигуры и состояния, то те возвращают их телам и закрепляют у них, препятствуя состоянию, им не соответствующему, без знания, размышления и избранной цели, но через принуждение. Эти силы называются „природой“. Они выступают в качестве сущностного начала сущностного движения, сущностного покоя и прочих завершений, свойственных телам самим по себе. Этой силы не лишено ни одно естественное тело. Ко второму виду относятся силы, осуществляющие в телах такие действия, как приведение в движение или в состояние покоя, сохранение вида и прочих их завершений, посредством органов и разнообразным способом.

Одни из них совершают это без выбора и знания — такова растительная душа; другие же имеют способность совершать и прекращать действие, постигать подходящее и неподходящее — такова животная душа. К третьему виду относятся силы, совершающие подобные действия не с помощью органов и не разнообразными способами, а волей, руководствующейся единым законом, которую она не нарушает, — таковые называются „душой небесной сферы“» (11, 100–101).

Движение бывает лишь в отношении акциденций; в отношении же субстанции речь может идти только о возникновении или уничтожении. В возникновении естественного тела участвуют три принципа: форма, материя и небытие — но не абсолютное небытие, а то, которое у Аристотеля именуется «лишенностью». Небытие здесь выступает в качестве акцидентального начала, поскольку возникающее возникает не в той мере, в какой это небытие существует, а в той, в какой оно устраняется. В строгом же смысле небытие как лишенность не является ни сущим, ни несущим; это — отсутствие сущности, которая, однако, существует потенциально. Ибо началом для возникающего предмета служит не всякое небытие, а то, которое находится в сочетании с потенцией, возможностью его возникновения. Допустим, для возникновения меча началом будет не то небытие, которое заключено в куске шерсти, а то, которое имеется в бруске железа. Материя, в которой есть это небытие, называется «первоматерией»; если же в иен есть определенная форма, то ее называют «субстратом». Поэтому можно сказать, что такая материя есть первоматерия для несуществующей формы, которая находится в потенциальном состоянии, и субстрат для существующей формы, которая находится в актуальном состоянии.

Материя и форма — внутренние причины существования вещей. К внешним же причинам относятся действующая и целевая, причем последняя толкуется как причина, в силу которой «природа не делает ничего напрасно». Целевая причина проявляет себя, например, в том, что из ячменного зерна прорастает именно ячменный, а не, допустим, пшеничный колос. Но действие не поддающихся учету опосредствующих причин и условий «в виде конечного итога и порождения» может привести, например, к тому, что у человека вырастет на руке не пять, а шесть пальцев. Подобные явления встречаются, но они очень редки и составляют исключение из общего правила, согласно которому «все естественные вещи в бытии влекомы к какой-то цели и к какому-то благу», «имеют мудрый порядок, и в них нет ничего бессмысленного и бесполезного» (там же, 102). Следует

отметить, что в свете современной науки понятие целевой причины уже не обязательно представляется неоправданной уступкой телеологизму и таким наивным, каким оно казалось поборникам механической науки Нового времени.

Образец практического применения Ибн-Синой Аристотелева учения о четырех причинах и естественных науках можно найти в его «Каноне врачебной науки», где материальные причины обозначают «состояние и изменения органов, пневмы, соков и более отдаленных составных частей их — элементов», действующие — «всевозможные внешние и внутренние факторы, „которые изменяют состояние тела человека или сохраняют его неизменным“, — климат, пищу и питье, жилище, „телесные и душевные движения и покой“, возраст, пол, ремесло и т. п.», формальные — «функциональные („силы“) и органические („сочетания“) изменения, связанные с состоянием или изменениями мизаджа (смеси содержащихся в теле „соков“ — крови, желтой желчи, слизи и черной желчи. — *А.* С.)», целевые — «состояние функции („действия“) органов, связанное с „силами“ и их „носителями“ — пневмой» (46, 180–181). Плодотворность использования этого учения в медицине явствует из того, что в отличие от своих предшественников, вслед за Гиппократом считавших болезнь результатом действия на человеческий организм тех или иных внешних агентов, Ибн-Сина «стал различать наряду с внешними и внутренние причины происхождения болезней и тем предвосхитил последующие открытия, поставившие медицину на объективную научную основу» (там же, 181).

Что касается движения, то Абу-Али толкует его, подобно Аристотелю, в самом широком смысле — как изменение любого вида. «„Движение“, — пишет Ибн-Сина, — говорится о таком постепенном изменении устойчивого состояния в теле, которое имеет направленность к какому-то нечто. Достижение этого нечто через движение бывает потенциальным, а не актуальным. Это состояние должно претерпевать уменьшение и увеличение, так как то, из чего оно постепенно выходит, имея направленность к какому-то нечто, остается до тех пор, пока выхождение из него не завершится полностью, — в противном случае выхождение из него было бы мгновенным… Поэтому говорится: движение есть действие и первое завершение вещи, находящейся в потенциальном состоянии, в отношении того, что она имеет потенциально» (там же, 105). Так, тело, находящееся в каком-то одном месте актуально, а в каком-то другом — потенциально, в потенции является движущимся и в потенции же достигающим постольку, поскольку оно покоится в первом месте; когда же оно

приходит в движение, в нем образуется первое завершение, или энтелехия, и действие, благодаря которому оно получает второе завершение и действие, заключающееся в достижении второго места («действие» здесь обозначает акт, т. е. актуальное состояние). Таким образом, движение, будучи первым завершением потенциального как такового, длится во времени, отделяющем чистую потенциальность от чистой актуальности. Этим своим свойством движение (изменение) отличается от возникновения и уничтожения, кои осуществляются мгновенно — ведь субстанции не свойственно быть в движении, в каком-то отношении увеличиваться или уменьшаться, ибо все эти изменения происходят не в ней самой, а в ее акциденциях.

Ибн-Сина подробно разбирает формы движения по каждой из девяти категорий акциденции.

Движение по отношению к количеству — это рост и уменьшение, разрежение и сгущение.

Движение по отношению к качеству выражается в ослаблении или усилении чего-то, например в потемнении или посветлении.

Для категории отношения самой по себе нельзя найти никакой формы движения, ибо движение происходит не в самом отношении, а в соотносящихся друг с другом предметах.

Движение по отношению к «где» наиболее очевидное, это пространственное движение, или перемещение (которое, по замечанию Ибн-Сины, и имеет в виду «широкая публика», говоря о движении).

Что касается «когда», то, поскольку существование его само опосредствуется движением, последнее в нем происходить не может (в противном случае у одного «когда» было бы другое «когда», что нелепо).

Движение в отношении положения — это перемена положения, но не места; поэтому оно не тождественно перемещению ни в широком смысле (движение по отношению к «где»), ни в узком (перемена места). Вслед за Аристотелем Ибн-Сина считает местом границу между объемлющим телом и телом объемлемым. По воззрениям обоих философов, вне Вселенной нет ни пустого, ни заполненного пространства, а следовательно, у нее не может быть и никакого места. Стало быть, Вселенная не перемещается — она вращается, изменяя положение своих частей.

Движение в отношении обладания носит акцидентальный характер, так как первичным образом перемена состояния в нем происходит по отношению к «где».

В действии (а тем более в претерпевании действия) движение происходит лишь акцидентальным, но не сущностным образом: «вещь способна постепенно предрасполагаться к утрате своего

атрибута действия, либо потому, что сила — если ее действие совершается по природе — начинает постепенно идти к упадку, либо потому, что решимость — если ее действие совершается по воле — начинает постепенно ослабевать, либо потому, что орган и орудие — если ее действие совершается тем и другим — начинают постепенно терять свою дееспособность. Во всех этих случаях перемена состояния первичным образом происходит в силе, решимости или органе, а затем уже — в действии» (там же, 107–108).

Таким образом, сущностно движение происходит только в отношении количества, качества, «где» и положения.

Покой же есть небытие данной формы в том, в чем ей свойственно быть. Подобно небытию, предваряющему возникновение субстанции, это небытие обладает определенным существованием. Данное положение Ибн-Сина аргументирует так: «Если бы у тела, в котором нет движения, но которое потенциально является движущимся, та характеристика, благодаря которой оно становится отличным от другого тела, не относилась к некоторому имеющемуся у него свойству, то она относилась бы к его сущности. Если же она относилась бы к его сущности, то она не отделялась бы от него, между тем как она отделяется от него, когда оно приходит в движение. Следовательно, эта характеристика относится к нему в каком-то смысле (благодаря определенной „идее“—„маана“. — *А. С.),* и, стало быть, это небытие имеет некую идею. Таким образом, у небытия движения в том, чему свойственно двигаться, есть самостоятельное понятие, отличное от самого тела. Небытие, которое, дабы вещь им характеризовалась, не требует того, чтобы эта вещь нуждалась в чем-то помимо своей сущности, таково, что не дополняет ее существование и возможность, вроде небытия двурогости в человеке, — это отрицается и в разуме, и в высказывании. Что же касается небытия в нем хождения, то это — состояние, противоположное хождению и так или иначе существующее при устранении причины хождения. У такого небытия есть какая-то причина, и оно само выступает в качестве причины существования, но только при своем устранении: если появляется актуальность существования и исчезает актуальность этого небытия, оно служит акцидентальной причиной данного небытия. Так что небытие акцидентально вызывается какой-то причиной, и, следовательно, его можно с полным правом рассматривать как нечто акцидентально существующее. Это небытие — не абсолютное ничто, а ничтожность определенного нечто, конкретизированного некоторым конкретным состоянием, каковым и является его пребывание в потенции» (там же, 108).

Вместе с рассуждением о небытии как лишенности, предваряющей возникновение, приведенная трактовка покоя дает наиболее общую характеристику существования как предиката в суждениях, субъекты которых могут представлять и нечто актуальное, и нечто потенциальное. Существовать — значит быть конкретным, объективно, «вне ума» данным нам единичным предметом либо быть понятием в уме (или имагинативной формой). В последнем случае возникает вопрос об истинности понятия (или имагинативной формы), который решается с помощью выше упоминавшегося уже тезиса о том, что существование есть акциденция, дополнительная к сущности: понятие не истинно, если существование не дополняет сущность вещи, существующей и возможной только в нашем уме; напротив, оно истинно, если существование дополняет ее сущность. В случае когда существование не дополняет сущность, суждение превращается в пустую тавтологию; в случае же когда существование дополняет сущность, суждение становится информативным, утверждая, что понятие в уме имеет свой коррелят в объективной действительности, т. е. представлено в ней конкретизированным нечто, будь это нечто актуальным предметом или отсутствием предмета, «конкретизированного некоторым конкретным состоянием, каковым и является его пребывание в потенции».

Доказательство существования небытия как лишенности в указанном отношении важно нам вот почему. Когда истинность понятия подтверждается указанием на наличие в объективной реальности представляющих его единичных предметов, которые находятся в актуальном состоянии, их актуализированность означает «индивидуацию» формы через «соединение» ее с материей, а в отношении подлунного мира описывается как результат вмешательства «дарителя форм», т. е. деятельного разума. Между тем, когда говорят об «индивидуации» форм, о «принятии» их либо «соединении» с ними материи или о том, что материя «получает» их от какого-то «дарителя», у нас невольно возникает иллюзия, будто формы суть самодостаточные в своем бытии реальности и что между сущностью и существованием имеется реальное, а не логическое только различие. Недаром Ф. Рахман в статье, посвященной опровержению мнения о том, что Ибн-Сина признавал реальное различие между сущностью и существованием, заменяет термин «индивидуация» английским словом «instantiation», обозначающим следующее: если мы говорим, что *A* существует, то этим хотим сказать, что класс предметов *A*, о котором у нас есть понятие в уме, представлен единичными предметами вне нашего ума (см. 101, 8).

Утверждение существования небытия как лишенности тоже подразумевает соотнесение понятия с конкретным индивидуальным предметом, но этот предмет не имеет актуального бытия, а потому представление о нем не связано с обманчивыми терминами типа «индивидуация», «принятие».

Рассуждения о существовании небытия как лишенности, далее, можно рассматривать как доказательство бытия первоматерии (хаюля): если материя (мадда) служит субстратом (мауду) для актуализировавшейся формы, то непременно должно существовать и некое вместилище (махалль) для потенциальной формы, поскольку предмет, прежде чем существовать в действительности, должен существовать в возможности.

Наконец, из этих рассуждений мы можем сделать вывод, что формы — в широком смысле этого термина — не привносятся в материю извне, а существуют в ней в возможности, потенциально. Иначе говоря, «привнести» в материю форму не может не только чуждое ей как материи начало, но и какая-то другая материя. Все, что претерпевает действие какого-то предмета, выступающего в качестве ближней действующей причины изменения в том, на что это действие направлено, получает от него не само «обретаемое» в процессе изменения качество, а лишь его «аналог» (мисаль): «Все, что претерпевает действие ближайшей причины, испытывает действие через посредство аналога, передаваемого ему этой причиной, что явствует из индукции. Жар огня, например, воздействует на то или иное тело, лишь передавая ему свой аналог, коим является теплота» (59, 65). О реальной «передаче» качеств здесь говорить было бы так же абсурдно, как о передаче мыслей на расстояние (гипноз Ибн-Сина объяснял изменениями в психическом состоянии самого гипнотизируемого). При действии же отдаленной причины мы можем иметь в конце процесса нечто совершенно отличное от того, что мы имели в его начале. В «Трактате о любви» Ибн-Сина по этому поводу пишет: «Могут сказать, что солнце греет и чернит, хотя теплота и чернота не являются его аналогом. Но на это мы ответим так: мы не утверждаем, что всякое явление, возникающее в претерпевающем действие предмете под влиянием предмета, оказывающего это действие, наличествует в этом последнем предмете, ибо оно есть [только] аналог предмета, оказывающего воздействие, в предмете, испытывающем это воздействие; мы утверждаем, что действие ближайшего начала, оказывающего воздействие, на предмет, испытывающий это воздействие, осуществляется через посредство некоего аналога, передаваемого от первого к последнему. Так, в частности, обстоит дело с солнцем: оно воздействует на ближайший предмет, испытывающий его

действие, таким образом, что передает ему свой аналог, а именно свет. Когда предмет принимает свет, в этом предмете возникает теплота, так что предмет, испытывающий действие солнца, нагревает другой предмет, испытывающий действие этого предмета, также передавая ему свой аналог, а именно свою теплоту, вследствие чего этот Другой предмет, получая теплоту, нагревается им и чернится» (там же, 65–66).

Исходя именно из этой теории «аналогов» следует рассматривать и интерпретировать выдвинутую в физике Ибн-Сины концепцию «насильственного стремления» (майль касри), которая стала известна в средневековой Европе через переводы «Книги исцеления» (указанный термин здесь калькировался выражением «inclinatio violenta»), оказав влияние на развитие учения об «импитусе». Эта концепция представляла собой явное отклонение от динамической теории Аристотеля.

Согласно Аристотелю, естественное движение совершается благодаря заключенному в движущемся теле стремлению к своему естественному месту: тяжелое тело, если оно не встречает на своем пути препятствия, движется к центру земли до тех пор, пока не достигает ее поверхности, а легкое — к периферии подлунного мира. Источник же насильственного движения находится вне приводимого в движение тела; действие этого источника на тело прекращается тотчас же, как данное тело перестает с ним соприкасаться, и дальнейшее его движение имеет своей причиной то движение, в которое тело привело среду (например, воздух и воду).

В VI в. эта концепция была отвергнута Иоанном Филопоном, который считал, что движение тела имеет своим последующим источником силу, полученную им от приведшего его в первоначальное движение предмета, что движение поэтому возможно в пустоте и что скорость движущегося тела зависит от величины упомянутой силы и интенсивности сопротивления среды. Позже теорию Аристотеля оспаривал Яхья ибн-Ади (893–974), который перевел на арабский язык фрагменты из комментариев Иоанна Филопона к Аристотелевой «Физике».

Вслед за Аристотелем Ибн-Сина отрицал как существование пустоты, так и возможность в ней — если бы она существовала — движения. Движение в пустоте, писал он, невозможно потому, что оно должно было бы иметь или бесконечную, или конечную скорость, но в первом случае оно вообще не было бы осуществимым, а во втором его скорость выражалась бы какой-то положительной величиной и в принципе не отличалась бы от скорости движения в заполненном пространстве, что абсурдно. Согласен Абу-Али со Стагиритом и в отношении деления

пространственного движения, не обусловленного волей, на естественное и насильственное. Последнее он характеризует так: «Тело движется с одного собственного места на другое собственное место, но это движение [происходит] не само по себе, а причина движения находится вне сущности (вне самого. — *А. С.)* [тела]. Например, все, что тянут, зажигают или бросают» (3, 235). Но это пока движущееся тело находится в контакте с телом, придающим ему движение. А что произойдет, допустим, со стрелой после того, как она оторвется от тетивы? Ибн-Сина отказывается объяснять ее дальнейшее движение так, как это сделал бы Аристотель, — действием вещественной среды. Если бы стрела продолжала двигаться в силу того, что ее толкает вперед воздух, говорит он, то скорость движения воздуха должна была бы превышать скорость полета стрелы, и тогда воздух ударялся бы в стену раньше, чем стрела. Абу-Али отвергает и ряд других теории, в том числе и ту, которую разрабатывали в каламе.

Собственная теория аш-Шейха ар-Раиса основана на упоминавшемся выше представлении о «насильственном стремлении». Согласно этой теории, брошенное тело продолжает движение благодаря «стремлению», «полученному» им от того, кто его бросил. Это «стремление» оказывает сопротивление как собственному, естественному движению тела, так и другому, насильственному движению. «Насильственное стремление» рассматривается Ибн-Синой как один из трех видов «стремления» — наряду с «психическим» и «естественным». «Стремление» есть нечто дополнительное к природе и проявляющее себя при движении тела к своему естественному месту. «Отношение стремления к природе в состоянии того, что находится в движении, — такое же, как отношение жара к природе огня при жжении, однако это стремление в прямолинейных движениях подвержено усилению и уменьшению, в то время как природа не подвергается усилению и уменьшению… Стало быть, стремление не бывает по природе» (40, 590).

Сопоставление «стремления», «приобретаемого» телом от двигателя, с жаром, «передачу» которого от одного тела к другому Абу-Али истолковывает как передачу «аналога», убеждает нас в том, что с «передачей» «стремления» дело обстоит так же, как с «передачей» теплоты. Примечательно, что обе эти концепции мы встречаем и в трудах основоположника арабоиспанского перипатетизма Ибн-Баджи (ум. в 1138 г.).

При естественном стремлении тело тяготеет к состоянию, соответствующему его природе. В этом смысле охлаждение воды и падение камня — явления однородные. При перемещении это

стремление обнаруживает себя в прямолинейном движении, ибо, если телу ничто не мешает, оно движется к своему естественному месту по кратчайшему пути. Соответственно круговое движение, не сообщаемое телам насильственно, нельзя считать естественным, и Ибн-Сина трактует его как движение, осуществляющееся на основе «выбора» и «воли». Таково движение небесных тел, которые у Абу-Али наделяются «психическими» свойствами, сходными с представлением и действием эстимативной силы души, поскольку выбор и воля без них невозможны. От естественного движения круговращение небесных тел отличается тем, что здесь любая точка орбиты выступает одновременно и пунктом, от которого тело бежит, и пунктом, к которому оно стремится. Кроме того, движение у небесных светил всегда равномерное, тогда как при естественном стремлении оно ускоряется, а при насильственном — замедляется.

Время толкуется Ибн-Синой как мера движения с точки зрения предшествующего и последующего. Все, бытие чего связано с движением, пребывает во времени. Только сущее, мыслимое нами по ту сторону движущихся предметов, отвлеченно от них, пребывает вне времени, а именно в «объемлющей» время вечности (дахр).

В целом физика Ибн-Сины, как теоретическая наука, является продолжением Аристотелевой физики, с позиций которой он решал и такие вопросы, как вопрос о перводвигателе, пустоте, конечном и бесконечном, прерывном и непрерывном и т. п. Как естествоиспытатель, он воплощал в своем творчестве тот этап в развитии естественных наук, когда последние могли еще вполне прогрессировать в рамках перипатетической физики. Наиболее заметен вклад, внесенный им в физику учением о трех родах «стремления», которое в известном смысле предвосхищало сформулированный Ньютоном первый закон движения, а в той мере, в какой было направлено против Аристотелевой теории антиперистатического действия среды на брошенное тело, освобождало физику от характерной для Стагирита прикованности к конкретным, качественным аспектам механического движения, помогало созданию более абстрактных гипотетических моделей, в перспективе позволяющих математизировать исследование реальных природных явлений.

Неодушевленный мир

Предмет физики и метафизики в «Трактате о Хайе, сыне Якзана» Ибн-Сина представляет в виде космоса, по которому можно совершить мысленное путешествие. Этот космос делится на три рубежа. Два крайних — за Западом и за Востоком — символизируют соответственно мир материи и мир форм. Каждый из названных миров, кроме того, имеет свой особый рубеж, преступить который могут лишь «избранные» после «омовения в некоем журчащем источнике». Эти два последних рубежа символизируют первоматерию и первосущее, достоверное знание о которых способны обрести лишь философы с помощью логических рассуждений. Между Западом и Востоком расположен третий рубеж, символизирующий физический мир во всем его конкретном многообразии.

Свое мысленное путешествие по сущему герой повествования начинает с Запада, поскольку именно к западному рубежу примыкает его «родной край», т. е. плоть, в которую заключена разумная душа. Путешествие начинается с берегов «тинистого», или «зловонного» водного пространства, о котором говорится в Коране (48, XVIII, 84) и которое здесь обозначает первоматерию. Область, расположенная у этого водного пространства, населена «случайно попадающими сюда чужестранцами», которые «уловчаются удержать только искорки света, когда солнце склоняется к закату». Солнце — воплощение форм, чужеземцы (т. е. начала, чуждые первоматерии по своему метафизическому статусу) и удерживаемые ими от солнца искорки должны символизировать первые определения материи. Каковы же эти ее первые определения?

У Аристотеля таковыми выступают «элементные формы» — формы земли, воды, воздуха и огня. Поскольку последние переходят друг в друга и все вместе отличаются от материи небесных тел, первоматерия у него оказывалась без постоянных для нее ближайших характеристик, что, естественно, обусловливало незавершенность преодоления им унаследованного от Платона дуализма эйдосов и первоматерии. Ибн-Сина делает еще один шаг в направлении к снятию указанного дуализма, вводя понятие телесной формы как ближайшей и постоянной характеристики первоматерии, которая, таким образом, имеет реальное бытие в качестве материи при всех сменах видовых форм. Тела, согласно Абу-Али, — это субстанции, в которых можно указать или предположить длину, ширину и глубину. «Тела различаются по наличию в них той или

иной формы, тогда как все тела без различия одинаковы и тождественны в том отношении, что все они предполагают наличие указанных измерений, хотя в величине этих измерений они различны» (3, 145).

Материя служит для трех измерений субстратом по своей природе, они образуют «часть ее существования» и все же находятся вне сущности материи, поскольку не тождественны телесной форме; это явствует хотя бы из того, что им свойственно быть то больше, то меньше, тогда как к форме телесности понятия большего и меньшего неприменимы. Метафизический статус трех измерений — это статус акциденции. И дело не изменится оттого, что какие-то тела будут от века иметь один постоянный объем: ведь чернокожесть, поясняет Абу-Али, тоже является постоянным качеством эфиопа, и тем не менее она не образует его форму. Речь в данном случае идет о неизменных во всех отношениях, кроме движения по кругу, небесных телах, по поводу которых автор «Трактата о Хайе, сыне Якзана» говорит: «Жители этой области обосновались здесь прочно, поселения друг у друга пришельцы силой не отторгают, и у каждой общины есть определенный участок земли, который никто из чужих не захватывает в награду за одержанную победу» (наст. изд., с. 227).

Учение Ибн-Сины о телесной форме знаменует важную ступень в развитии философской мысли на пути реабилитации материи как реально существующей субстанции и истолкования ее не только в качестве субстрата, но и в качестве того неиссякаемого источника, из которого природа черпает богатство своих форм со всем присущим им разнообразием и многоцветьем. Специфика подхода Абу-Али к вопросу об имманентности материи форм (в широком смысле этого слова) заключается в том, что он исходит из рассмотрения конкретного тела с его конкретной протяженностью. Иначе обстоит дело в онтологическом учении Ибн-Рушда, которое на этом основании противополагается гилеморфизму Ибн-Сины. И действительно, как писал еще Джордано Бруно, Аверроэс «утверждает, что материя в своей сущности содержит пространственные измерения неопределенными, желая этим подчеркнуть, что они получают определение благодаря той или иной фигуре или тем или иным размерам сообразно тому, как в природе изменяются формы. Из этого взгляда видно, что материя производит их как бы из себя, а не получает их как бы извне» (56, 88–89). Но все дело в этом дважды повторенном «как бы»: разница между тем и другим мыслителем состоит в том, что если у Ибн-Сины пространственные измерения рассматриваются как всегда определенные, конкретные, а стало быть, привходящие,

акцидентальные начала («случайно попадающие» в материю «чужеземцы»), то у Ибн-Рушда они берутся неопределенными, как протяженность вообще, тождественная по своему метафизическому статусу тому, что его предшественник называл «телесной формой», или «телесностью» вообще. Ясно, что в рамках онтологии Ибн-Рушда смена форм сопровождается модификацией пространственных измерении в сущности, т. е. в самой материи, а в пределах онтологического учения Ибн-Сины — привхождением в нее «как бы извне» пространственных измерений той или иной величины.

Согласно Ибн-Сине, неотделимость телесной формы от материи может быть доказана следующим образом. Если бы материя существовала отрешенно от телесной формы, то она либо была бы сущим, на которое можно указать, либо нет. Если бы она была таким сущим, то у нее имелись бы какие-то стороны, а следовательно, и края. Но они имелись бы у нее только в случае, если бы она была делима и телесна, тогда как ранее было предположено, что она лишена телесной формы, т. е. нетелесна. Если же материя была бы сущим, на которое нельзя указать, то при обретении ею телесной формы местоположение, в коем последней надлежало бы существовать, ничем не отличалось бы от всех прочих совершенно тождественных по своей природе местоположений. И тем не менее из всех местоположений должно было бы выделиться именно то, в котором первоматерия приобрела бы телесную форму и на которое, следовательно, можно было бы указать, тогда как ранее было предположено обратное. Следовательно, материя никогда не бывает лишенной телесной формы.

В общем виде представление Ибн-Сины о соотношении материи и телесной формы можно выразить так: телесная форма как таковая «первее» материи, но материя «первое» телесной формы в ее конкретном бытии, а следовательно, она «первее» и атрибутов телесной формы — пространственной ограниченности и фигуры. Поскольку же количественные характеристики предметов тесно связаны с их качественными характеристиками (например, когда одни элементы превращаются в другие), то эти последние оказываются в опосредствованной зависимости от материи так же, как конкретные измерения, границы и фигуры.

В «Трактате о Хайе, сыне Якзана» дается колоритное описание подлунной области мира с присущей ей беспрерывной сменой одних форм другими: «Всякий раз, как ее заселяют те, кто приходит сюда, чтобы освоить эти места, она извергает их, а если некоторые все же обосновываются на ней, что ни осваивают они — все приходит к разрухе, как ни обстраиваются — все

рассыпается прахом». Эта область — арена вечной борьбы противоположностей, мир возникновения и уничтожения: «Между обитателями ее то и дело возникают распри, доходящие до смертоубийства» (наст. изд., с. 227). Но при всех этих пертурбациях первоматерия никогда не остается бесформенной, ибо бесформенность для нее означала бы абсолютное небытие: «Первоматерия, — говорится в „Трактате о любви“, — подобна уродливой, безобразной женщине, которая боится, как бы ее уродство не обнаружилось: каждый раз, когда открывается ее покрывало, она прикрывает свои недостатки рукавом» (59, 51). Точно такая же ценностная характеристика дается Ибн-Синой подлунному миру в «Трактате о Хайе, сыне Якзана»: «Так что область сия — разоренный край, солончаковая пустыня, полная смуты, волнения, вражды и злобности, красоту и радость для себя заимствующая из места отдаленного» (наст. изд., с. 227).

Красота дольнего мира, т. е. единство в многообразии сменяющихся в нем противоположных форм, — результат влияния, оказываемого на его жизнь со стороны горнего мира, формы которого навечно закреплены за каждым из единственных в своем виде небесных тел. Соответствующие этим телам концентрические сферы образуют иерархическую систему, описание которой в «Трактате о Хайе, сыне Якзана» дается в восходящем порядке вместе с астрономическими и астрологическими характеристиками каждой из сфер, именно сфер Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера, Сатурна, неподвижных звезд и, наконец, умопостигаемого беззвездного неба, «горизонты которого и поныне неведомы». Различие между этими двумя мирами обусловлено различием в образующей их материи: земной, подлунный мир состоит из четырех стихий с присущими им двумя парами противоположных качеств — теплоты и холода, влажности и сухости, тогда как небеса образованы из единой гомогенной субстанции — эфира. Каждый из элементов подлунного мира выступает носителем двух из перечисленных выше основных качеств: огонь— теплый и сухой; воздух — теплый и влажный; вода — холодная и влажная; земля — холодная и сухая. Элементы имеют свои естественные места и естественные фигуры. Их естественные места определяются тем, что легкость связана с теплотой, тяжесть — с холодом, а также тем, что теплое и сухое легче — теплое и влажное тяжелее, холодное и влажное легче — холодное и сухое тяжелее. Поэтому внизу, ближе к центру мироздания, расположена земля, а за ней идут вода, воздух и огонь. Простые тела— эфир и четыре элемента — имеют естественную для них сферическую фигуру и находятся одно в другом, не разделенные пустотой. «Стало быть,

весь мир является единым телом» (3, 244).

Однако концентрическое расположение четырех стихий трактуется Ибн-Синой не как от века данный, а как возникший во времени порядок, которому предшествовало такое состояние элементов, когда воздух пребывал в недрах земли. Кроме того, Ибн-Сина отдавал себе ясный отчет о происходивших на земле тектонических явлениях, о связанных с горообразованием изменениях в облике Земли, равно *как* и В о роли в этих изменениях природных катаклизмов, таких, как разрушительные землетрясения. Знал он о том, что «эта обитаемая часть мира в древности была необитаема, будучи поглощена морем», свидетельством чему для него (как и для «Чистых братьев») служили окаменевшие остатки морских животных: «Вот почему, когда камни раскалываются, в них находят части животных, обитающих в воде, такие, как раковины и другие» (19, 280). Подобно аль-Бируни, Абу-Али умел восстанавливать геологическую историю земли по слоям пород, видимым на склонах гор и ущелий. Раздел «Книги исцеления», в котором излагаются эти мысли и наблюдения (некоторые из них перекликаются с идеями, высказывавшимися античными учеными, например Ксенофаном), был переведен на латынь в виде самостоятельного трактата, так что содержание его могло быть известно Леонардо да Винчи и Николаю Стено, которых по сей день объявляют первыми мыслителями, открывшими «тайну рождения гор».

В «Книге исцеления» и «Каноне врачебной науки» Ибн-Сина излагает уникальную в истории науки систему взглядов на три царства природы — систему, в которой энциклопедический охват знаний, почерпнутых из естественнонаучного наследия народов Запада и Востока и дополненных собственными наблюдениями и открытиями мыслителя, сочетается с проведением в их трактовке единого принципа, проявляющегося в стремлении объяснить природу из нее самой и притом как органического целого, иерархизированная структура которого предполагает качественные скачки от низшего к высшему и в то же время сохраняет преемственную связь между высшими и низшими своими компонентами. Многообразные явления и процессы, происходящие в подлунном мире, Ибн-Сина объясняет взаимодействием, переходом друг в друга и различным сочетанием четырех его простых тел с присущими таковым четырьмя основными качествами, а все это вместе — влиянием «творческого движения» небесных тел, круговращения которых находятся по отношению друг к другу в точно такой же причинной зависимости.

Образование минералов и их свойства Абу-Али истолковывает вслед за Аристотелем на основе теории взаимодействия смеси элементов и четырех основных качеств с заключенными в недрах земли парами и дымом. Полученные в результате этого взаимодействия минералы он делит на четыре группы: камни, плавкие субстанции, серные тела и соли. Свойства минералов определяются, в частности, различным сочетанием в них четырех основных качеств, которые таким образом проявляют свою объективную (а не связанную только с субъективным, как могло бы показаться, восприятием) природу: теплота и холод — активные качества, влажность и сухость — пассивные; влажному свойственно растекаться и быть вязким, сухому — быть плотным и сыпучим и т. д. Подобно легендарному алхимику Джабиру ибн-Хайяну, возникновение металлов он объясняет как результат соединения серы и ртути, причем сера для него выступает «скорее как принцип, нежели как химический элемент в современном смысле, так что какую-нибудь субстанцию он может характеризовать как сернистую» (97, 246).

Царства природы различаются между собой в силу большей или меньшей соразмерности смеси элементов, образующих тела их представителей, — чем она соразмернее, тем выше ступень, занимаемая ими на «лестнице природы». Пропорции, в которых сочетаются в организме четыре элемента, определяют и жизнедеятельность людей, а именно через свойственный им темперамент, который обусловливается преобладанием в них либо связанной с огнем крови, либо связанной с воздухом желтой желчи, либо связанной с водой флегмы, либо связанной с землей черной желчи.

Жизнь Вселенной определяется деятельностью единой космической силы, по-разному проявляющей себя в неорганическом и органическом мире. Эту силу по принятому тогда обычаю Абу-Али называет «душой». О трех видах этой силы мы говорили уже выше; далее же мы остановимся на учении Ибн-Сины о душе в собственном смысле этого слова, определяемой как первое завершение способного к жизни естественного органического тела.

Мир души

Тело, имеющее более соразмерную, чем у минералов, смесь элементов, «получает» растительную душу. «Поскольку растения питаются сами, они имеют питательную силу, а поскольку они растут сами, у них имеется сила роста. Далее, поскольку некоторым растениям свойственно порождать себе подобное и быть порождением себе подобного, они имеют силу размножения» (17, 219). Растительная душа, таким образом, определяется как первое завершение естественного органического тела в той мере, в какой оно размножается, растет и питается.

Животное обладает еще более гармоничной смесью элементов; по выполняемым ею действиям душа животного определяется как первое завершение естественного органического тела в той мере, в какой оно воспринимает единичное и совершает произвольные действия. Соответственно эта душа располагает двумя основными силами: силой движения и силой восприятия. Сила движения делится на силу двигательную и силу побудительную, из коих последняя в свою очередь делится на силу гнева и силу вожделения. Силы, образующие силу восприятия, делятся на внешние и внутренние. К внешним силам относятся зрение, слух, обоняние, вкус и осязание, причем последнюю силу можно рассматривать как род, объемлющий четыре вида сил, рассеянных по всей коже и специализирующихся на различении противоположности теплого и холодного, влажного и сухого, твердого и мягкого, шероховатого и гладкого. К внутренним воспринимающим силам относится общее чувство (фантазия), которая принимает формы, «запечатлевающиеся» в пяти внешних чувствах. Далее идет сила представления, которая сохраняет передаваемые ей внешними чувствами формы после того, как данный предмет уже перестает быть объектом чувственного восприятия. За ней следует сила, которая применительно к животному называется «силой воображения», а к человеку — «мыслительной». Эта сила отличается тем, что способна к произвольному сочетанию и разъединению образов, сохраняющихся в представлении. За воображающей силой идет эстимативная сила, которая способна воспринимать не воспринимаемые внешними чувствами идеи, существующие в единичных предметах. «Примером может служить существующая в овце сила, которая судит о том, что от *этого* волка следует бежать, а к *этому* ягненку приласкаться» (17, 225–226). Последней воспринимающей силой у животного выступает сила, сохраняющая в памяти и извлекающая из нее те идеи, которые

воспринимаются эстимативной силой. Отношение этой силы к эстимативной, пишет Ибн-Сина, такое же, как отношение представления к общему чувству, а отношение эстимативной силы к идеям такое же, как отношение воображения к чувственным формам.

Силы, свойственные минералам, растениям и животным, разумеется, качественно различные силы; однако Ибн-Сина акцентирует внимание на их принципиальной общности. В «Трактате о любви», например, к разряду «естественной любви» он причисляет действия сил, присущих как неорганическим телам, так и растениям. И те и другие действия направлены к достижению некоторой цели и продолжаются до тех пор, пока и поскольку они не встречают на своем пути какое-то препятствие; так, камень будет стремиться к своему естественному месту до тех поп. пока «на него не действует некая принуждающая сила», питательная сила растения будет доставать и ассимилировать пищу также «до тех пор, пока какое-либо стороннее явление не воспрепятствует этому». Что же касается «любви по свободному выбору», которая характерна для животных, то ее действие может столкнуться с препятствием внутреннего порядка, или, как мы сейчас сказали бы, с действием тормозящих центров. «Так, например, когда осел издали увидит направляющегося к нему волка, он перестает жевать ячмень и спасается бегством, ибо знает, что грозящий ему вред превышает пользу того, от чего он отказывается» (59, 53).

С точки зрения постепенности перехода от воспринимающих сил животного к умственной деятельности человека чрезвычайный интерес представляет эстимативная сила, выделение которой в особую способность животной души характерно именно для Абу-Али (другие арабо-мусульманские философы ее функции передавали силе воображения). Эстимативная сила, как мы уже знаем, схватывает в единичных предметах идею, т. е. нечто подобное гештальту или общему представлению. «Разница между восприятием формы и восприятием идеи, — пишет Ибн-Сина, — состоит в том, что форма воспринимается одновременно и внутренним чувством и внешним; только сначала она воспринимается внешним чувством, которое затем передает ее внутреннему чувству, как, например, когда овца воспринимает форму волка, то есть его очертания, внешний вид и цвет: форма волка воспринимается внутренним чувством овцы, только вначале она воспринимается ее внешним чувством. Идея же воспринимается от чувственной вещи душой без того, чтобы она воспринималась предварительно внешним чувством, как, например, когда овца без того, чтобы воспринять

внешним чувством, воспринимает идею враждебности в волке, или идею, заставляющую ее бояться волка и бежать от него» (17, 224–225). Как мы помним, овца не только воспринимает идею враждебности в волке, но и судит об этой враждебности, ибо, по Ибн-Сине, суждение (хукм), mutatis mutandis, присуще не только рациональной, но и низшим познавательным силам человеческой души — вплоть до ощущения.

Способность животных иметь идеи, общие представления определяет, по Ибн-Сине, и другую их способность, сближающую животное царство с миром людей, — способность к созданию «искусственных вещей». «У других животных (помимо человека. — *А. С.),* — пишет он в „Книге исцеления“, — и особенно у птиц, также имеются искусства, поскольку они сооружают логовища и жилища (мы не говорим уже о муравьях), но это относится к тому, что проистекает не от изобретательности и рассуждения, а от инстинкта и вынужденности и что поэтому не отличается разнообразием и многоразличием и в большинстве случаев направлено на обеспечение благополучия их видов и удовлетворение видовой, а не индивидуальной потребности» (36, 200–201).

Психические силы венчает свойственная человеку разумная душа, которая определяется как первое завершение естественного органического тела в той мере, в какой оно совершает действия благодаря осмысленному выбору и рассуждению и поскольку воспринимает общее. Подобно тому как душа растения, помимо своих специфических функций, выполняет и действия, свойственные силам минералов, неорганических тел, как душа животного выполняет одновременно со своими собственными и действия растительной души, точно так же душа человека наряду с чисто рациональной деятельностью осуществляет действия, присущие всем упоминавшимся выше силам. Эти силы действуют не изолированно и находятся друг к другу в отношении «главенствования и служения»: разуму служит эстимативная сила; эстимативной силе — память и совокупность животных сил; силе представления — побудительная сила и сила воображения; воображению — общее чувство; общему чувству — внешние чувства; побудительной силе — силы вожделения и гнева; силам гнева и вожделения — находящаяся в мускулах двигательная сила; всем животным силам — силы растительные, и прежде всего сила размножения; силе размножения — сила роста; силам роста и размножения — питательная сила, а всем им вместе — естественные силы; в последних пищеварительной силе служит, с одной стороны, захватывающая, а с другой — притягивающая; всем этим трем естественным силам служит четвертая —

отталкивающая; перечисленным естественным силам служат четыре основных природных качества, из коих теплоте служит холод, а тому и другому — сухость и влажность.

Таким образом, герой «Трактата о Хайе, сыне Якзана» мог совместно с вечно юным старцем совершить путешествие от крайнего Запада до крайнего Востока и не заметить, как из области кромешной тьмы он попал в ослепительно светлую область восходящего солнца, т. е. все того же деятельного разума — двойника Хайа, сына Якзана.

Но разум не только опирается на силы, которые «служат» ему, он очеловечивает, сублимирует их. А те со своей стороны стремятся «дегуманизировать» человека, низвести его до животного, скотского уровня. Абу-Али не жалеет черной краски при описании «дурных спутников» авторского «я» в аллегорическом трактате — персонификацией воображения, вожделения и гнева, равно как и их двойников — пособников сатаны. Вместе с тем в «Трактате о любви» говорится, что при должном взаимодействии рациональной и животной души интеллект «поднимает силу гнева на сражение с богатырями или на битву, чтобы отогнать врага от добродетельного города или благочестивого народа» (59, 57).

Точно так же обстоит дело с прочими низшими силами души: разум использует внешние чувства, «чтобы путем индукции вывести универсалии из единичных предметов», с помощью воображения выдвигает гипотезы и ищет средний термин силлогизма, силу вожделения заставляет «вопреки ее собственной цели, состоящей в удовольствии, подражать Первопричине в сохранении видов, и особенно лучшего из них — вида человеческого, как он заставляет ее [стремиться] к еде и питью не как попало, а наилучшим образом… чтобы помочь природе, призванной сохранить особь лучшего вида, т. е. человеческий индивид» (там же).

Особенно интересны рассуждения Ибн-Сины о двойственной и противоречивой роли воображения. Разуму не обойтись без него постольку, поскольку оно «служит тебе соглядатаем и дозорным: через него доходят до тебя сведения о том, чего не видно с твоей стороны и что удалено от местоположения твоего» (наст. изд., с. 224). Имагинативная сила — основа изящных искусств, и человек применяет ее «к изящным и прекрасным вещам так, что [действие его воображения] почти уподобляется [действию] чистого разума» (59, 57). В то же время это «обманщик и краснобай». Но еще хуже бывает, когда сила воображения считает для себя позволительным подменять разум в вопросах, находящихся исключительно в его компетенции: «…разумная сила иногда

использует ее (силу воображения. — *А. С.),* опираясь на ее помощь, при том или ином способе достижения своей цели, а воображающая сила, пользуясь тем, что разумная сила обращается к ней, крепнет и смелеет настолько, что ей кажется, будто она достигла этой цели независимо от разумной силы. Более того, она восстает против разумной силы, украшается ее чертами и признаками, претендует на то, на что [может] претендовать [лишь] разумная сила, и воображает, будто достигла того, что созерцает умопостигаемые предметы, приносящие покой душе и уму. [Во всем этом она действует] как дурной раб, к которому господин обратился за помощью в одном многополезном деле и который возомнил, будто достиг желаемого независимо от своего господина, что господин не способен этого сделать и что, мало того, он сам является господином, хотя на самом деле данного господином задания он вовсе и не выполнял, о чем ему ничего неведомо» (там же, 56). Поскольку именно так ведет себя религиозно-мифологическая мысль в отношении принципиально недоступных для нее общемировоззренческих вопросов, вполне возможно, что приведенная аллегория содержит в себе намек на попытки религии не только подменить собой философию, но и заставить ее служить себе в роли спекулятивной теологии.

Разум венчает иерархию психических сил, но в то же время он и сам имеет определенным образом иерархизированную структуру, компоненты которой связаны между собой точно таким же отношением «главенствования и служения». Прежде всего разумная душа делится на практическую и теоретическую силу. «Практическая сила является началом движения человеческого тела, побуждающим его совершать единичные, осмысленные, соответствующие тем или иным намерениям действия» (17, 226). На уже известном нам по классификации наук стыке практического и теоретического разума возникают мнения нравственного содержания, которые становятся общераспространенными, или, иначе говоря, диалектическими посылками. Эти посылки, подчеркивает Абу-Али, «в книгах по логике отчетливо отграничиваются от первых начал разума», т. е. аподиктического силлогизма. Практический разум должен господствовать над нижестоящими силами души и в то же время подчиняться теоретическому разуму.

Практический разум отличается от теоретического так же, как должное, запретное и разрешенное от необходимого, невозможного и возможного: первые представляют невысказывающие речения, вторые — высказывающие. Другими словами, практическая сила души вырабатывает нравственные

принципы, не имеющие касательства к истине и лжи, а теоретическая — знания, направленные на то, чтобы постигать истину и избегать ложь (ясно, почему в рамках подобной концепции не возникало и не могло возникнуть учение о «двоякой истине»).

Теоретическая сила отличается от прочих познавательных сил тем, что может оперировать общими формами, абстрагированными от материи. Эти формы бывают или сами по себе отвлеченными, или сохраняющими связи с материей. В первом случае они будут просто приниматься теоретической силой, а во втором — абстрагироваться ею от указанных связей. В этом последнем случае общие формы будут умопостигаться в потенции. Но «потенция» говорится в трех смыслах: во-первых, как обозначение некоторой предрасположенности вообще — например способности ребенка писать; во-вторых, для обозначения этого же предрасположения, но уже с некоторыми конкретными характеристиками — так, как обстоит дело с отроком, познакомившимся с чернилами, пером и алфавитом; в-третьих, для обозначения завершенной предрасположенности — как в случае, когда искусный писец не пишет, но при желании способен всегда продемонстрировать свое искусство. Первую потенцию Ибн-Сина называет «потенцией вообще», или «материальной потенцией», вторую — «возможной потенцией» (т. е. конкретизированной потенцией, близкой к актуальности), третью — «свойством» (здесь Ибн-Сина дополняет: иногда вторую потенцию называют «свойством», а третью — «завершением потенции»).

Когда отношение теоретической силы к абстрактным формам носит характер абсолютной, или материальной, потенции, се называют «материальным разумом», поскольку в этом состоянии она сходна с первоматерией, предрасположенной стать носителем любой формы; когда ее отношение к этим формам носит характер потенции, приближающейся к актуализации, т. е. когда в ней имеются «первые предметы разумного восприятия» — первые посылки типа аксиоматического положения «целое больше части», она называется «разумом по свойству» или «разумом по обладанию»; когда же это отношение характеризуется тем, что в теоретической силе уже имеются умопостигаемые формы, следующие за «первыми предметами разумного восприятия», и тем, что она может их при желании созерцать, но не созерцает, тогда ее именуют «актуальным разумом».

Высшую же ступень теоретическая сила достигает тогда, когда актуально созерцает и умопостигает абстрактные формы, умопостигая то, что она умопостигает. На этой ступени она

называется «приобретенным разумом». Ее связь с материей, без которой невозможно было бы вообще никакое мышление, на ступени приобретенного разума оказывается только помехой, ибо именно эта связь, по мнению Ибн-Сины, вносит здесь элемент субъективизма. Приобретенный разум — это метафизическое мышление, мышление о мышлении, необходимый характер которого делает его тождественным объективной связи вещей, символизируемой деятельным разумом. На ступени приобретенного разума человек соединяется со вселенским Логосом, т. е. с управляющим миром законом; следуя Логосу, природа порождает существо, в котором и специфическим способом которого этот Логос «мыслит» сам себя. «Приобретенный разум, — пишет аш-Шейх ар-Раис, — венчает род живых существ и входящий в этот род человеческий вид. И в приобретенном разуме человеческая потенция уже уподобляется первым началам всего сущего» (17, 229). В нем же человек обретает высшее счастье и личное бессмертие.

Доказательство бессмертия разумной души, достигшей ступени приобретенного разума, Ибн-Сина основывает на тезисе о ее субстанциальности, нематериальности и акцидентальном характере связи между нею и телом. Приводимые при этом доводы частью опираются на логические рассуждения, частью — на данные интроспекции. Логические доводы следующие:

(1) Интеллигибельные предметы должны иметь соответствующее им вместилище; таким вместилищем может быть только разум; функция же вместилища есть функция субстанции.

(2) Силы, воспринимающие через посредство телесных органов, при интенсивном восприятии слабеют; с разумными силами дело обстоит противоположным образом; следовательно, интеллигибельные предметы они воспринимают, не нуждаясь ни в каких органах, исключительно через свою собственную сущность.

(3) Тело пассивно воспринимает действующие на него объекты; разумная сила, напротив, способна к переходу от одного восприятия к другому, а значит, активна и ни в чем постороннем не нуждается.

(4) При старении тело и свойственные ему силы слабеют; с наступлением старости разум, наоборот, крепнет; стало быть, разум есть субстанция, в своем бытии не зависящая от тела.

(5) Телесные силы не способны к бесконечной деятельности; рациональная душа к такой деятельности способна, поскольку она может мыслить бесконечные идеи в математике и метафизике.

На интроспекции основан довод, известный под названием «парящий человек» и часто сравниваемый с «cogito ergo sum» Декарта. Ибн-Сина предлагает читателю представить себя только что созданным в совершенном виде, но лишенным возможности воспринимать что-либо видимое, парящим в воздухе или в безвоздушном пространстве так, что члены не соприкасаются друг с другом, и вообще не ощущающим ничего ни вне, ни внутри себя. В таком состоянии, говорит Абу-Али, ты будешь осознавать только свое существование, и притом непосредственно, так что если бы тебе удалось вообразить руку или какую-то другую часть тела, то ты не воспринимал бы ее как условие существования своего «я», т. е. собственной души. Значит, связь ее с телом акцидентальна.

В целом аргументация Ибн-Сины ведет нас от природы самосознания к субстанциальности души, от природы абстракции к нематериальности души, а от субстанциальности и нематериальности души — к заключению, что душа сохраняет свое бытие безотносительно к прекращению или продолжению существования плоти. Но в чем суть «бессмертия» души?

Абу-Али легко доказывает невозможность телесного воскрешения: мертвый обращается в прах, прах этот затем претворяется в растения, которые ассимилирует организм другого человека, так что при воскрешении плоти в потустороннем мире в одном и том же теле оказались бы две или более душ, а это невозможно (еще убедительнее пример с людоедом и его жертвой). На том же основании опровергается учение о переселении душ. Следовательно, душа сохраняет свое бытие независимо от тела, и воскрешение человека может быть только духовным. Но ясно, что воскрешению не подлежат ни ощущения, ни эмоции, ни представления— вообще ничто из того, что в бытии обусловлено преходящими состояниями души и ее акцидентальной связью с телом. Стало быть, вечны только те умственные формы, которые имеются в рациональной части души, но таковые, по Ибн-Сине, самостоятельно существовать не могут. Остается обычный для подобных случаев путь символической интерпретации.

Касаясь толкования вопроса о бессмертии в трудах аль-Фараби, Ибн-Туфейль писал, что предшественник Ибн-Сины в одном месте утверждает бессмертие как злых, так и добрых душ, в другом — только добрых, совершенных. а в третьем вдруг говорит о блаженстве в посюстороннем мире, объявляя представления о вечности души «россказнями и бреднями старух». Последнее положение, высказанное Абу-Насром в отличие от двух первых точек зрения в эзотерическом сочинении

(комментарий к «Никомаховой этике»), выражает мнение восточных перипатетиков вообще, включая и Абу-Али. Но рассуждения о вечности души у них тоже имеют определенный смысл: человеческий интеллект, достигший ступени приобретенного разума, приобщается к вечным истинам и тем самым оказывается причастным вечности, обретая одновременно блаженство, поскольку именно в этом состоит предназначение человека как родового существа. Рай для философов — познание истины, ад — невежество, и, исходя из такого представления, рассматривает аш-Шейх ар-Раис науку логики — «журчащий источник неподалеку от стоячего источника жизни» — как гарантию того, что если человек «испробует сладкой воды его», то «адское воинство не скатит его в преисподнюю» (наст. изд., с. 226).

Но в отличие от некоторых других восточных перипатетиков, в частности Ибн-Рушда, Абу Али подчеркивает мысль о бессмертии индивидуальной души — факт, особенно волнующий неотомистов[6]. Эта специфика учения Абу-Али о душе может быть объяснена двояко. Во-первых, ее можно истолковать как следствие различия в понимании Ибн-Синой и Ибн-Рушдом первого определения первоматерии: для Абу-Али, как мы знаем, таковым является телесная форма, а для кордовского мыслителя — неопределенная протяженность. Отсюда убеждение Ибн-Рушда, «что именно первая материя, содержащая потенциально все формы бытия, таит в себе возможность появления на земле разумной жизни и что, поскольку все потенциальное необходимо переходит в актуальное состояние, в той или иной своей части она должна непременно порождать философскую мысль и ее носителей» (56, 111). Для Ибн-Сины же носителем философской мысли выступает конкретное тело, предрасположенное к принятию разумной души, ввиду чего, «отделившись от своих тел, души продолжают быть единичными в силу различия материй, в коих они находились, в силу различия во времени их возникновения и в силу различия в их устройстве» (17, 250). Между тем у Ибн-Рушда речь идет о бессмертии абстрактного человека, взятого как родовое существо, т. е. «коллективного» разума человечества. Во-вторых, указанную специфику можно истолковать как результат различного подхода того и другого философа к решению проблемы абсолютной истины. По учению Ибн-Рушда, познание абсолютной истины есть процесс, осуществляемый в бесконечном чередовании людских поколений, так что, подытоживая это учение, Э. Ренан писал: «Не будучи выражено с такой точностью, какая в настоящее время требуется от философских изысканий, подобное решение удовлетворяло

основным условиям проблемы и определяло с достаточной ясностью роль абсолютного и относительного в деле познания» (56, 124). По мнению же Ибн-Сины, абсолютная истина может быть постигнута усилиями имеющего соответствующие предпосылки индивида, а именно посредством интеллектуальной интуиции.

Аналогом «потусторонней» жизни души, по Ибн-Сине, служит сон, когда мыслительная сила (воображение) приобретает самостоятельную жизнь, независимую от внешних чувств, которые в этом состоянии как бы теряются в тени. Точно такую же самостоятельную жизнь приобретает рациональная сила души тогда, когда в тени оказываются не только внешние, но и внутренние чувства, включая и пограничную в данном случае область воображения. В чувствах потенциально содержатся умопостигаемые формы. Последние сами по себе не способны перейти в актуальное состояние, ибо самостоятельная актуализация потенциального вообще невозможна. Актуализирующим началом для них выступает деятельный разум, который так именуется именно потому, что все потенциальное делает актуальным, действительным. Деятельный разум как всеобщая и необходимая связь пещей является, с одной стороны, принципом, определившим существование души в данном теле, а с другой — принципом, с которым эта душа рациональной своей частью сливается по достижении ступени приобретенного разума. В этом и состоит, согласно Абу-Али, философское понимание «возврата» души в прежнее свое обиталище в горнем мире (маад). Поскольку же всеобщая и необходимая связь вещей носит вневременный, вечный характер, то и концептуальное отражение ее в душе имеет неизменную и непреходящую природу; а коль скоро «душа сама по себе принимает это отражение без посредства какого-нибудь орудия, то, следовательно, и душа является вечной» (3, 274). Другими словами, человеческая, рациональная душа вечна потому, что вечны мыслимые ею объекты, а в процессе умопостижения умопостигающее и умопостигаемое тождественны.

Но процесс умопостижения есть движение, а именно от состояния материального разума к состоянию приобретенного разума. Подобно Другим мыслителям мусульманского средневековья, Ибн-Сина толковал это движение как особого рода беспокойство, по сути своей сходное со стремлением физических тел к свойственным им естественным местам. Приобретенный разум выражает собой то состояние покоя, в которое приходит человеческий интеллект на завершающем этапе своего движения от известного к неизвестному, когда он созерцает всеобщую и

необходимую связь вещей в единой идее необходимо-сущего (бытийно-необходимого), которая не поддается никакому определению и никакому описанию. Созерцание этой целокупности бытия есть интеллектуальная интуиция.

Последняя отлична как от непосредственного по своей природе чувственного восприятия, так и от того или иного рода мистического прозрения. Подобно чувственному восприятию интеллектуальная интуиция — это созерцание объекта, выразимого лишь посредством тех «общих обозначений», о которых говорилось в связи с логическим учением Абу-Али; но в отличие от ощущения это не только созерцание: ум одновременно и созерцает и мыслит, а в рассматриваемом здесь акте интуиции он подводит итог предшествующей мыслительной деятельности как в высшем проявлении единства знания о существующих вещах. В «Трактате о Хайе, сыне Якзана» это находит символическое выражение в образах полюса, стоячего источника жизни и журчащего источника: необходимо сущее (полюс) постигается через интуицию (стоячий источник), которой предшествует основанное на законах логики дискурсивное знание (журчащий источник).

В основе мистического прозрения, согласно Ибн-Сине, лежат реальные психические процессы, однородные с теми, которые вызывают сновидения: познание «сокровенного мира» — это то же сновидение, но наяву. Точно так же обстоит дело с откровением: пророки постигают тайны «сокровенного мира» в бодрствующем состоянии с помощью воображения, т. е. способом, в принципе вполне поддающимся естественнонаучному объяснению. Отличительная черта пророков — способность совершать чудеса, побуждающие уверовать в них «широкую публику», и выражать свое знание в образно-символической, доступной простонародью форме. Чудес, по убеждению Абу-Али, не бывает, и речь здесь может идти лишь о белой магии, т. е. о фокусах, направленных на благо людей; такие же фокусы, совершаемые со злокозненной целью, говорит аш-Шейх ар-Раис, относятся к области черной магии. Пророчество в целом составляет предмет практического разума, и те несколько строк, которые Ибн-Сина считает нужным уделить этой теме в «Книге знания», завершаются словами: «Это последняя стадия человечности, связанная со степенью ангелов. Такой человек (пророк. — *А. С.)* является на земле заместителем бога. Существование заместителя не противоречит разуму и для человечества необходимо. Это мы объясним в другом месте» (3, 280), т. е. там, где речь должна идти о политике. С эпистемологической точки зрения откровение интересует нашего философа лишь в одном отношении, о котором в «Книге

исцеления» говорится так: «И не плохо было бы, чтобы его (пророка. — *А. С.)* речь содержала в себе символы и намеки, кои побудили бы к философскому исследованию тех, кто по натуре предрасположен к умозрению» (96, 11).

В силу указанного обстоятельства подлинным завершением рассуждений о познавательных способностях человека, а вместе с ними и раздела о физике в «Книге знания» следует считать предпоследнее рассуждение, посвященное «сильным душам». Речь здесь идет о психической способности, именуемой по-арабски «зака» и соответствующей тому, что Аристотель толковал как «сообразительность»: «Сообразительность есть способность мгновенно найти средний термин» (39, 2, 89b 10). Нахождение среднего термина силлогизма — основа рационального познания, и именно в способах, к которым прибегает ум при его нахождении, Ибн-Сина видит разницу между дискурсивным знанием и интеллектуальной интуицией.

Дискурсивное познание («размышление»), согласно Абу-Али, — это определенное «движение души среди идей», при котором она обращается к воображению, отыскивая с его помощью средний термин, а в случае ненахождения такового — задавая вопрос ранее накопленным знаниям. Что же касается интуиции, то суть ее заключается в том, что средний термин представляется в уме мгновенно, без движения, независимо от того, предваряется это поисками и осознанным стремлением или нет. Сообразительность, представляющая собой способность к интуитивному схватыванию среднего термина, у разных людей бывает разной в отношении скорости ее реализации (у некоторых же она вообще отсутствует). Поскольку средние термины вовсе не обязательно каждый раз постигать интуитивным путем самостоятельно — их можно знать благодаря обучению (хотя у истоков их все равно лежит интуиция), амплитуда познавательной силы человеческой души колеблется между полной неспособностью решать вопросы — ни самостоятельно, ни через обучение — и способностью самостоятельно, без учителей постичь если не все, то большинство явлений, освоив «все науки подряд» за самый короткий срок. Подобного рода «сильная душа» столь совершенным образом связана с деятельным разумом, что ее обладателю при освоении наук кажется, будто «ему откуда-то подсказывают». «Такой человек должен быть источником учения для человечества» (3, 280).

Описанный индивид не может быть, конечно, кем-то из пророков — овладение логикой, физикой, математикой, метафизикой и приобщение к ним человечества не их амплуа. Но тогда это, видимо, чисто спекулятивная конструкция, некая

персонифицированная модель «сильной души», не имеющей в реальной действительности своего актуально существующего носителя? Предугадывая наш вопрос, Ибн-Сина пишет: возможности существования такого человека удивляться не следует, так как «мы сами знали одного, который не достиг подобной ступени и познавал вещи размышлением и трудом, но который тем не менее не нуждался в приложении чрезмерного труда благодаря силе своей интеллектуальной интуиции — интуиции, в большинстве случаев совпадавшей с тем, что содержится в книгах». Этот человек, сообщает нам далее Абу-Али, «к восемнадцати — девятнадцати годам освоил философскую науку — логику, физику, метафизику, геометрию, арифметику, астрономию, музыку, медицину и многие другие сложные науки — так, что не встречал себе подобных. Поэтому за долгие прожитые им потом годы к тому, что им было познано вначале, не прибавилось ровно ничего» (31, 89).

Нет сомнения, что ни о ком другом, помимо самого себя, Ибн-Сина не мог располагать подобного рода сведениями, охватывающими целую человеческую жизнь, и юноша, о котором нам доверительно рассказывает аш-Шейх ар-Раис («такой молодой — а уже гений!»), — это восемнадцати — девятнадцатилетний Абу-Али, каким мы его знаем по воспоминаниям, поведанным им Абу-Убайду аль-Джузджани. Что в приведенной цитате из «Книги знания» речь идет именно о ее авторе, подтверждается и соответствующим ей рассуждением в энциклопедической работе Бахманйара: «С полным правом можно допустить наличие у того или иного индивида прирожденного качества материального разума как качества, близкого к разуму по свойству, воспринимающему умопостигаемые предметы с помощью интуиции и не нуждающемуся в долгом размышлении и обучении. Мы видели одного, с кем дело обстоит именно так, — это автор данных книг (т. е. книг, положенных в основу цитируемого сочинения. — *А. С.):* он освоил философские науки, когда был в расцвете молодости, за кратчайший срок, несмотря на то что наука в то время была несистематизированной. Если бы науки были приведены в данную систему, постижение их им в указанный срок было бы чудом. В справедливости сказанного ты можешь удостовериться по тем его произведениям, которые он создавал в указанном возрасте в своей стране, там, откуда он был родом» (40, 817).

Можно не сомневаться, как велика была бы радость авторов, приписывающих Ибн-Сине непомерное тщеславие, доведись им идентифицировать обладателя «сильной души» с самим Абу-Али. Но, к разочарованию этих авторов, необходимо отметить, что в

приведенных рассуждениях пером Абу-Али и Бахманйара водили не гордыня у одного и гордость за учителя у другого, а необходимость следовать тобою же самим провозглашаемым критериям научности, в частности правилу, общему для всех естественных наук, включая психологию: если ты утверждаешь существование некоторого класса предметов А, то истинность своего утверждения ты должен доказать существованием представляющих его единичных предметов вне ума (или хотя бы одного такого предмета), а в их существовании ты можешь удостовериться только на основе опыта и наблюдения — своего собственного или того, на кого можно положиться. Вместе с тем эти рассуждения служат своего рода психологическим обоснованием возможности метафизики как науки об абсолютной истине, которая, будучи раз достигнута, в ходе дальнейшего расширения знаний не претерпевает никаких существенных изменений и никак не «обновляется».

Глава V. МЕТАФИЗИКА

Универсальная наука

Предметом метафизики у Ибн-Сины, как и у Аристотеля, выступает сущее как таковое. Сущее здесь не рассматривается в той мере, в какой ему свойственны какие-то количественные характеристики или движение и покой, — в том и другом отношении его изучают математика и физика. Область метафизических рассуждений охватывает лишь предметы, необходимо сопутствующие сущему как таковому, из коих одни относятся к нему так, как если бы они были его «видами» (субстанция, количество, качество), другие — как если бы они были вещами, «случающимися» с ним («аварид»), например единое и многое, потенциальное и актуальное, общее и частное, возможное и необходимое.

Существование, бытие, Абу-Али относит к числу тех первичных понятий, которые невыводимы из других понятий так же, как первые посылки невыводимы из других посылок (иначе мы имели бы регресс в бесконечность). Но существование — это не высший род, под который можно было бы подводить категории, не общая идея, полученная в результате абстрагирующей деятельности ума, а непосредственно данная нам в созерцании или самосозерцании первичная идея, благодаря которой только и становится возможным приложение категорий к действительности. Как таковое, оно, естественно, не может быть ни определено, ни описано — для него нельзя подыскать ни рода, ни видового различия, ни чего-то более известного, чем оно само.

Бытие как таковое реально не существует, ибо это общая идея, данная нам в понятии лишь постольку, поскольку есть существующие конкретные вещи, без которых существование его было бы допустимо не в большей мере, чем существование отношения без соотнесенных предметов. «Существование — это не то, благодаря чему что-то существует в конкретных вещах (филь-аайан, in re-, ре-ально. — *А. С.),* а бытие или становление чего-то в конкретных вещах. Если бы что-то существовало в конкретных вещах благодаря существованию своему в конкретных вещах, то мы имели бы бесконечный ряд, и это что-то не могло бы существовать в конкретных вещах» (40, 281).

Как уже отмечалось в своем месте, универсальная наука у Ибн-Сины представляет ту часть метафизики, которая дает общемировоззренческое обоснование теоретической физики. Чтобы глубже понять эту ее функцию, нам придется совершить небольшой экскурс в область семантики и этимологии слова «существование» в интересующем нас здесь мире

индоевропейских и семитских языков.

Специфика семитских слов со значением «быть», «бытие» обнаруживается при чтении русских переводов Библии и Корана, а именно тех их фрагментов, где речь идет о творении. Раздел Библии, посвященный специально данному сюжету, как известно, называется «Книгой Бытия», а в стихах Корана, сообщающих о способности Аллаха единым словом «будь!» сотворить любую вещь (включая Адама и, разумеется, мир), о последней говорится, что она после этого «бывает» (впрочем, в одной и той же суре «Семейство Имрана» соответствующее арабское слово переводится и в смысле «бывать» и в смысле «становиться» — см. 48, 3; 42 и 52). Неадекватность перевода еще более очевидным образом проявляется при передаче некоторыми переводчиками арабского названия Аристотелева труда «О возникновении и уничтожении» выражением «О бытии и порче». Все эти недоразумения вызваны тем, что корень семитских слов, обозначающих существование, имеет коннотацию «возникновение»; иначе говоря, в древности семитские народы не имели представления об абсолютном бытии, и «существовать» для них означало существовать после несуществования, т. е. одновременно и быть, и возникать или быть возникшим.

Сходным образом обстоит дело в индоевропейских языках. Общеиндоевропейский корень «bheu», к которому восходят в них слова со значением «быть», помимо этого значения имеет коннотации «рождаться», «возникать», «становиться», каковые, очевидно, предшествовали понятию «быть». Аналогичную эволюцию претерпело и происходящее от того же корня древнегреческое «physis» («природа», «естество»): оно обозначало и рождение, рост и результат рождения, роста, так что Аристотель, отмечая в одном месте необходимость понимания «природы» как процесса, сравнивает ее с произношением краткого «у» в указанном слове как долгого звука.

В монотеистических религиях это оконечивание бытия во времени было закреплено в качестве догмы. В философии же оно было преодолено, а у Стагирита обосновано концепцией потенциальной бесконечности. Но с актуальной бесконечностью бытия дело обстояло сложнее; и это касается не только представления его в пространстве, что явствует из следующей картины, нарисованной Г. Г. Майоровым в связи с разбором данного вопроса применительно к античной философии: «Для греков понятие „бытие“ всегда означало *определенное* бытие. Вряд ли был прав Гегель, приписывая Парменидy понятие о бытии как о „чистом“, т. е. совершенно лишенном всякой определенности, бытии. Ведь недаром Парменид называл свое бытие

ограниченным, т. е. определенным, имеющим предел (границу), а значит, и определенным. С другой стороны, источником и как бы резервуаром, из которого возникает всякое определенное бытие, греки считали нечто беспредельное или, лучше, *неопределенное,* в чем все определенности (включая противоположности) содержатся в потенциальном виде, не имея друг перед другом никаких преимуществ, а поэтому не придавая неопределенному никакой специфики. Таковы апейрон Анаксимандра, первоогонь стоиков, первоматерия Аристотеля (которая, согласно прямому указанию самого Аристотеля, не имеет собственного бытия). Таково же и Первоединое неоплатоников, которое не есть бытие именно в силу того, что не поддается никакой спецификации, никакому определению. Однако оно есть бытие, любое определенное бытие *потенциально* (постижение всего есть определение), но зато постижимо любое его развертывание, самоопределение, любой его конкретный модус. Раскрывается же оно как мир конкретно возможного — „нус“, ум, сфера понятия — и как мир конкретно действительного — душа, мир природы» (51, 171).

Оконечивание бытия в познающем уме, будучи проецировано вовне, на объект познания, оборачивалось приписыванием ему начала — того, что древние греки называли «архэ». После многих метаморфоз это начало получило Плотиново истолкование как Единое, которое «есть не сущее, а родитель его», т. е. начало, которое, «переливаясь через край», посредством эманации производит сущее извечно и по естественной необходимости. Единое, выступая в качестве божественного начала, имеет, однако, своим антиподом противоположное в ценностном отношении начало, которое тоже не есть сущее, а по сути дела даже не начало, а конец, деградация бытия. Используя образ цитированного выше автора, можно сказать, что Единое — это тот резервуар, через край которого переливается всякое определенное бытие, с тем чтобы исчезнуть в противоположном ему резервуаре — в материи. Вместе с тем очевидно, что если «сущее» понимать не по-плотиновски, по так, как его привыкли понимать мы сами, то автор «Эннеад» окажется в полном смысле слова атеистом, а описываемая в этой книге эманация бытия буквально — переливанием из пустого в порожнее. Существовать для Плотина — значит быть доступным чувственным или умственным определениям. Единое же у него пребывает по ту сторону тех и других определений и доступно лишь интуитивному познанию в состоянии экстатического транса, или мистического восторга.

Доказательство наличия у сущего единого начала, «архэ» — основная задача универсальной науки Ибн-Сины. Ибо без

установления его существования сущее обрекалось на такого рода безначалие, ан-архию, при котором наблюдаемая в нем регулярность и законосообразность явлений превращались в чистую видимость, «обычай», а место научного познания мира должна была занять вера во вмешательство сверхъестественных сил. Вместе с тем требования аподиктического знания, на котором и базируется универсальная наука, не позволяли выводить сущее из принципа, постигаемого через мистическую интуицию. Космос интересовал Ибн-Сину в данном случае не как предмет эстетического переживания, а как объект натурфилософии, и управляющее им начало должно было быть введено в цепь логических рассуждений и тем самым получить известное умственное определение. Единое Плотина как нечто не сущее, таким образом, превращалось в сущее, а именно в бытийно-необходимое-само-по-себе как основание «тварного», возможного мира и гарантию познаваемости управляющих им объективных законов. Первосущее лишалось надкосмического бытия, но оно и не растворялось в мире, так как в противном случае мир опять же окунался бы в пучину ан-архии. Первосущее Ибн-Сины и не пребывает в мире, и не внеположено ему.

То, что трактат аль-Фараби «Второе учение» до нас не дошел, не позволяет с достаточной уверенностью определить, в какой мере учение Абу-Али о сущем как таковом было оригинальным и в каком — развитием соответствующих взглядов Абу-Насра. В известном смысле перекликающимися с ним можно считать рассуждения последнего о том, что «истинное и сущее — синонимы» (62, 116) и что в экзистенциальных суждениях (в предложениях типа «человек существует») предиката нет для физика, занимающегося наблюдением над преходящими предметами, поскольку с точки зрения естествоиспытателя бытие вещи и есть сама вещь, но он имеется для логика, рассматривающего такие суждения как состоящие из двух связанных друг с другом частей и могущих быть поэтому истинными или ложными. В «Книге букв», кроме того, имеется указание на то, что сущее можно трактовать как нечто, имеющее степень (аль-Фараби ссылается при этом на греческий язык, где большая и меньшая степень бытия имеет два разных обозначения). Наконец, в той же работе предшественник Ибн-Сины подробно останавливается на понятиях «есть», «существует» и «существование», трудно передаваемых по-арабски по рассмотренным выше причинам (Абу-Наср здесь обращается к примерам, почерпнутым из языков фарси, согдийского, арамейского и древнегреческого). Поскольку для обозначения сущего арабоязычные философы использовали страдательное

причастие от глагола «находить» (ср. русское «находящееся»), аль-Фараби особенно подчеркивает необходимость остерегаться придавать этому слову смысл, связанный со значением глагола, от которого оно производно. Однако в главном, ключевом учении, входящем в данную науку, — в учении о бытийно-возможном и бытийно-необходимом — Ибн-Сина, несомненно, следует за аль-Фараби.

Согласно Ибн-Сине, приписывание бытия предмету означает его утверждение, аффирмацию (исбат), т. е. доказательство наличия достаточного основания для его существования. Конечная цель всеобщей, универсальной науки и заключается в доказательстве существования такого основания для всего сущего. Взятое в целом, это доказательство опирается на положение о том, что бытие предицируется предметам по аналогии, т. е. что в одних предметах оно выражено интенсивнее, в других — слабее, а потому одни из них более истинны, другие — менее. Данное положение непосредственно связано с разбором понятий предшествующего и последующего.

Предшествование и следование, пишет Ибн-Сина, бывают по порядку, по природе, по достоинству, по времени, по сущности или по причинности. Предшествование по достоинству и по времени в объяснении не нуждается. Примерами предшествующего и последующего по порядку могут служить Куфа и Багдад или тело (как род), животное (как промежуточный класс тел) и человек (как вид); в зависимости от «точки отсчета» их последовательность может быть и такой, в какой они названы, и обратной. Примерами предшествования по природе могут служить один и два — при устранении первого устраняется и второе, но с устранением второго первое не устраняется. Предшествование по сущности мы имеем тогда, когда бытие одной вещи не зависит от бытия другой, а бытие этой другой вещи зависит от бытия первой, хотя обе они существуют в одно и то же время. Что касается предшествования по причинности, то оно двояко: это или предшествование действию сущностной причины, или предшествование ему причины акцидентальной. Каузальная связь, образуемая акцидентальными причинами, характеризуется тем, что причины в ней предшествуют своим действиям во времени и сама она может образовать бесконечный регресс. Каузальная же связь, образуемая сущностными причинами, характеризуется одновременным существованием причин со своими действиями, и она не может образовать бесконечного регресса. Если бы сущностные причины образовали бесконечный ряд, то одно из двух: либо среди них не было бы ни одной причины, которая не имела бы своей причины, либо была

бы одна такая причина. Если бы среди них не было ни одной беспричинной причины, то мы имели бы актуально бесконечное число действий. Но совокупность действий должна была бы иметь причину вне себя. Если бы эта причина имела свою причину, то она была бы действием и, значит, входила бы в данную совокупность действий, между тем как было предположено, что она находится вне этой совокупности. Следовательно, упомянутая причина не имеет своей причины, и именно на ней завершается цепь причинно-следственных связей.

С точки зрения отношения сущего к своему началу прежде всего встает вопрос о предшествовании этого начала миру во времени, т. е. о сотворенности мира богом. Ибн-Сина доказывает извечность мира, подчиняя предполагаемую деятельность бога универсальным законам метафизики, утверждающим абсолютный и всеобщий детерминизм. Последний доказывается им при рассмотрении двух пар метафизических понятий: понятий причины и действия и понятий потенциального и актуального.

Как отмечалось выше, Абу-Али признает четыре Аристотелевы причины; однако материальная и формальная причины у него распадаются на два подразряда, «так что, — пишет он, — причины бывают материей для составного, формой для составного, субстратом для акциденции, формой для первоматерии, действователем и целью» (11, 211–212). Отношение причины и действия определяется как отношение того, что существует независимо от какой-либо вещи, и того, существование чего проистекает от какой-либо вещи. Причина и действие имеют между собой разнообразные связи, и первичным образом они характеризуются тем, является причина частью вызываемого ею действия или нет. Когда она часть действия, одно из двух: отношение между причиной и действием будет либо отношением между первоматерией и составным предметом, либо отношением между формой и составным предметом. В первом случае действие будет потенциальным, а во втором — актуальным. Когда причина не является частью вызываемого ею действия, тогда опять же одно из двух: она либо входит, либо не входит в сочетание с действием. В первом случае отношение между причиной и действием будет или отношением формы и первоматерии, или отношением субстрата и одной из акциденций. Во втором случае причина будет или действующей, или целевой. Если действие направлено на достижение определенной цели, то последняя идеально предшествует действию (подобно форме здоровья в душе у врача), выступая в качестве главного действователя и главного двигателя. Действующая же причина действует либо по природе (подобно

огню, когда он что-то жжет), либо по воле (подобно человеку, когда он что-то двигает), либо акцидентально (подобно горячей воде, когда она обжигает, поскольку это происходит не по природе воды, а в силу того, что ей случилось быть в данный момент горячей).

Всякое действие имеет свою причину, и всякая причина, когда налицо надлежащие условия, с необходимостью влечет за собой соответствующее ей действие. Чудес, нарушений естественного порядка вещей не бывает. Случаи, когда из причины не проистекает соответствующего действия, Ибн-Сина объясняет наличием или отсутствием каких-то условий, например отсутствием необходимого орудия или необходимой материи. Когда сущность предмета остается неизменной при неизменности и внешних условий, этот предмет не способен стать причиной возникновения чего-то другого, так как для этого требуется появление какого-то нового состояния или в самом предмете, или во внешних условиях. Поэтому возникновение чего-то без надлежащих изменений в причине и условиях было бы таким же чудом, как и его беспричинное возникновение.

Но все, что возникает, прежде чем существовать актуально, должно обладать потенциальным бытием, которое, как мы помним, обнаруживает свою реальность при актуализации предмета, а именно своим исчезновением. Потенция не субстанция, это состояние субстанции, и субстанция, в которой имеется данное состояние, есть материя. Материя всегда предшествует бытию нуждающейся в ней потенциальной вещи.

Абу-Али проводит различие между деятельной потенцией, т. е. способностью к действию, и потенцией страдательной, выражающейся в предрасположенности к принятию чего-то. Когда активная потенция, будь она связана с природой предмета или с волей живого существа, соединяется с пассивной потенцией и когда обе эти потенции достигают своего завершения, тогда из их соединения с необходимостью проистекают действие и претерпевание действия, т. е. потенциальное становится актуальным.

Рассмотренные выше детерминистские положения Ибн-Сина кладет в основу доказательства несотворенности мира во времени. В пользу этого тезиса он приводит несколько доводов, которым предпосылается двоякое толкование терминов «вечное» и «тварное». «„Вечное“ говорится о чем-то либо в отношении сущности, либо в отношении времени. Вечное в отношении сущности — это то, для сущности чего нет какого-либо принципа, от которого зависело бы его существование, а вечное в отношении времени — то, время [существования] чего не имеет начала».

Точно так же обстоит дело с «тварным». «В одном значении — это то, для сущности чего имеется какой-то принцип, от которого зависит его существование, а в другом — то, время [существования] чего имеет начало…» (12,730).

Доводы Ибн-Сины в пользу несотворенности мира можно суммировать следующим образом. Творец, демиург или всегда пребывает в актуальном состоянии, или он иногда актуален, иногда. потенциален; если он всегда в актуальном состоянии, то его творение также должно обладать вечным актуальным бытием; если же при творении он переходит из потенциального состояния в актуальное, то в нем должно было возникнуть что-то такое, чего у него прежде не было, — цель, желание, природа, способность или что-нибудь другое в этом роде, но в таком случае мы должны были бы искать для этого изменения соответствующую причину, для появления этой причины — другую причину и так до бесконечности. Далее, если бы мир возник по воле демиурга, то эта воля должна была бы выбрать для творения какой-то определенный момент, между тем как любой момент времени абсолютно подобен всем другим моментам и в них нет ничего такого, что позволило бы отдать одному из них предпочтение перед остальными. Наконец, вещь, прежде чем возникнуть, должна до этого существовать в потенции, а потенциальное бытие предполагает предсуществование материи, а это означает, что материя извечна, ее творение во времени невозможно, поскольку для этого требовалась бы какая-то другая материя, для нее — еще одна материя и так далее до бесконечности.

Эти доводы (в значительной своей части повторяющие аргументацию Прокла, известную на Востоке по изложению ее в трактате Иоанна Филопона «О вечности мира», и в определенной мере восходящие к соответствующим рассуждениям Аристотеля в «Метафизике», «Физике» и сочинении «О небе») исходят из предположения, что детерминизм «неделим»: научная строгость не допускает никаких исключений, так что если признать нарушение принципа детерминизма в отношении бытия мира во времени, то придется отойти от этого принципа вообще. Ибн-Сина признает «тварность» мира, интерпретируя это слово как обозначающее то, что окружающий нас, данный нам в нашем конечном опыте феноменальный мир может быть и может не быть в той же мере, в какой могут быть и могут не быть наблюдаемые нами предметы и процессы, которые в совокупности своей и образуют этот эмпирический мир, метафизический статус которого характеризуется выражением «возможно-сущее». Мир как возможно-сущее не может служить достаточным основанием для утверждения необходимого характера каждого отдельного

явления. Следовательно, для того чтобы физика получила для себя надежный фундамент, необходимо найти такой принцип, благодаря которому можно быть всегда уверенным, что прослеживаемая нами причинно-следственная связь не уходит в бесконечность, а вытекает из общей закономерности бытия, имеющей всегда и повсюду непреложную, необходимую силу. Этот принцип, конечно, должен быть по ту сторону возможно-сущего; но если он только трансцендентен миру, то мы имели бы его воплощенным в бога традиционных религий, и нам пришлось бы согласиться с тем, что мир, действительно, «бывает», т. е. что каждый предмет, каждое явление в нем порождается не естественными причинами, а беспрерывным творением, созидательным актом запредельного и наделенного волей демиурга. Этот принцип должен быть и вне мира, и в то же время не вне его. К такому заключению и приходит Ибн-Сина в итоге поисков, отправным пунктом для которых служили рассуждения вроде нижеследующего.

Истинным, а не ложным или мнимым знанием о возможно сущем, говорит он, является знание причин, по которым оно существует или не существует, т. е. знание о нем под углом зрения необходимости. Так, если скажут, что такой-то завтра наткнется на клад, то это будет высказыванием о возможном, а не необходимом, поскольку найдет этот человек клад или нет, неизвестно. Если же есть знание о том, что данный человек по какой-то причине вознамерился пойти такой-то дорогой, что по какой-то другой причине он избрал такое-то направление и что еще по какой-то причине он окажется на таком-то месте, и если при этом известно, что в указанном месте имеется тайник и что его настил не выдержит веса этого человека, то приведенное высказывание будет высказыванием не о возможном, а о необходимом. «Стало быть, это возможное, если посмотреть на него с точки зрения его необходимости, можно познать. Ты узнал, что до тех пор, пока вещь не станет необходимостью, она никогда не существует. Стало быть, каждая вещь имеет причину, но причины вещей нам полностью неизвестны. Стало быть, их необходимость нам также неизвестна, и если мы познаем лишь некоторые причины, то это вызовет сомнение, а не уверенность, потому что мы знаем, что эти причины, которые мы познали, не делают необходимым существование. Может быть, окажется еще какая-либо причина или встретится препятствие. Если бы „может быть“ не было, то мы знали бы достоверно» (3, 187).

При решении поставленной им перед собой задачи Абу-Али подвергает бытие мысленному анатомированию. Вопреки утверждению Э. Жильсона Ибн-Сина не выступает здесь как

«эссенциалист», не берет с самого начала сущность и существование как разрозненные элементы сущего, с тем чтобы затем установить их единство. Он не берет в качестве исходного пункта своих рассуждений и факт существования собственного «я», как это сделает позже Декарт, — аш-Шейх ар-Раис прямо заявляет, что предметы, существующие вне ума, суть первичные реальности и что именно они с самого начала являются предметом рассмотрения метафизики. Исходным пунктом для него служит факт существования первой субстанции во всей ее конкретности, а именно факт существования тела, но рассматриваемого уже не с точки зрения физики, а под углом зрения метафизики, или трансцендентализма, если под «трансцендентализмом», как пишет А. Ф. Лосев в связи с разбором мировоззрения Аристотеля, «понимать философию, которая стремится установить условия возможности для существования данного предмета» (50, 45). Ибн-Сина берет конкретный предмет, расчленяет его традиционным у перипатетиков способом на его составные элементы и смотрит, в какой мере существование предмета зависит от того или иного из этих элементов и где искать подлинное основание его необходимого бытия. В таком расчлененном виде эти элементы рассматриваются так, как если бы они были отдельными сущностями, хотя в действительности, вне познающего субъекта, подчеркивает философ, они образуют нерасчлененное единство.

Конкретное сущее прежде всего рассматривается с точки зрения высших родов бытия — субстанции и акциденций. По отношению к первой и остальным девяти категориям, говорит Абу-Али, «бытие» высказывается не равносильным образом, а по аналогии, ибо субстанция, согласно определению, есть то, что не пребывает в субстрате, а акциденция — то, что пребывает в нем и, следовательно, в бытии своем нуждается в чем-то, чего для бытия субстанции не требуется. Но в отношении различных категорий акциденции «бытие» высказывается тоже неодинаково, потому что для представления одних акциденций нет надобности рассматривать что-либо, помимо их субстанций, а для представления других — требуется рассмотрение чего-то еще, помимо их субстанций. К первым акциденциям принадлежат качество и количество, ко вторым — остальные акциденции.

Но тело — составная субстанция, в которой мысленно можно выделить форму и материю, выступающую в роли ее вместилища. Бытие вместилища — в широком смысле слова — либо зависит, либо не зависит от того, что в нем «вмещается»; в последнем случае вместилище является субстратом, а в первом — первоматерией. Субстанция не пребывает в субстрате, но она

может быть во вместилище, если оно зависит в бытии от субстанции, т. е. является первоматерией. В последнем случае субстанция будет материальной формой, а в первом — либо будет сама несоставным вместилищем, либо не будет таковым. Если субстанция будет таким вместилищем, то она будет первоматерией; если нет, то она будет или телом, состоящим из материи и телесной формы, или формой, отрешенной от материи, т. е. разумом и душой. Следовательно, к категории субстанции в онтологии Ибн-Сины относятся форма, первоматерия, тело, разум и душа. И тогда встает вопрос: какова роль каждой из этих субстанций в существовании отдельно взятого конкретного предмета?

Первоматерия сама по себе есть нечто несущее, поскольку это лишь простая потенция существования. Потенция в некотором смысле предшествует актуально существующей вещи, но это предшествование не-сущего сущему, поэтому в бытии она вторична по отношению к началу, выводящему предмет из потенциального состояния в актуальное. Таким актуализирующим началом выступает, конечно, форма. Форма, или суть бытия предмета, поскольку она есть концептуально тождественный элемент единичных предметов какого-то класса, является универсалией, и тогда возникает вопрос: самодостаточна ли в своем бытии универсалия?

Рассматривая этот вопрос в «Книге спасения», Ибн-Сина пишет: «„Универсальное“ говорится о „человечности“ в одних случаях безусловным образом, в других — при том условии, что она сказывается каким-либо из известных способов (т. е. как род, вид или видовое различие. — *А. С.) о* многом. Универсальное в первом значении имеет актуальное бытие в вещах, и оно сказывается о каждой из них, но не так, чтобы быть самому единым, и не так, чтобы быть многим, ибо это не свойственно ему как „человечности“. Что же касается второго значения, то оно двояко: во-первых, это значение потенции в бытии; во-вторых, значение потенции, когда оно становится соотнесенным с умопостигаемой формой, [воспринимаемой] от [человечности]» (11, 220). Из трех перечисленных значений универсального, или универсалии, последнее имеет отношение к идее предмета, представленной в человеческом уме по отвлечении ее от единичных особенностей актуально существующего предмета, второе — к идее потенциально существующего предмета (например к идее дома в уме у зодчего), первое — к идее как сущности каждого единичного актуально существующего предмета.

Итак, в онтологии Ибн-Сины нет и не может быть никакой

самосущей универсалии, подобной Платоновой идее; есть лишь идея (маана), в одном случае образующая реальную и индивидуальную сущность предмета (хакыка и хувийя), в другом — умственную форму, выступающую в качестве материи нашего «представления» (тасаввур). Отличая идею и от индивидуальной формы, и от умственного представления о ней, Ибн-Сина как бы наделяет ее особым бытием. Философы западноевропейского средневековья, в частности Дунс Скот, развивая эту мысль Авиценны, будут приписывать сущностям как таковым собственное бытие (esse propriurn), «бытие сущности» (esse essentiae) и проводить различие между этим эссенциальным бытием и бытием экзистенциальным.

Речь здесь, однако, идет не о наделении универсалий реальным (как отдельных «вещей») существованием, а о попытке подчеркнуть объективность общего.

Аш-Шейх ар-Раис выступает бескомпромиссным противником подобного рода реализма. «У людей вошло в обычай, — пишет он, — говорить, что все черное — единая чернота, а все люди едины в своей человечности» (3, 159).

В представлении многих вне человеческого ума могут актуально существовать как довлеющие себе сущности человечность и чернота. Нелепость этого представления особенно наглядно обнаруживает себя тогда, когда люди доходят до утверждения, что имеется единая душа, которая актуально «находится в Зейде и в Амре, подобно тому как [бывает] один отец для многих сыновей или одно солнце для многих городов» (там же). Между тем человечность и чернота не имеют самостоятельного существования вне конкретных предметов и вне человеческого ума в качестве отдельных сущностей, ибо «не может быть так, что вне души, вне воображения и вне разума существовала бы одна человечность или одна чернота и чтобы она была присуща одинаково всему людскому и всему черному. Иначе эта единая человечность обладала бы мудростью, будучи Платоном, и вместе с тем была бы невежественной, будучи другим [человеком]. Но тебе следует знать, что не может быть так, чтобы одна и та же вещь одновременно обладала знанием и не обладала им, чтобы она была черной и белой. Не может быть также, чтобы всякое животное было одним и тем же животным: и ходящим и летающим, и не ходящим и не летающим, и двуногим и четвероногим» (там же).

Что касается универсального как умопостигаемого, то его возникновение в интеллекте человека Ибн-Сина объясняет так. Когда мы видим один какой-то предмет, он запечатлевает в нашей душе свою видовую форму; когда же мы видим другой

предмет этого вида, он не запечатлевает в душе ничего нового по сравнению с уже имеющейся там формой. «Форма, образованная в одном [случае], не образуется в других [случаях], как, например, если что-нибудь последовало за Зейдом и не является Амром, а является львом, то это уже другая форма. Например, если будет много колец с одним рисунком, то когда кто-нибудь оттиснет их, то они образуют одинаковые изображения» (там же). Ибн-Сина, однако, не объясняет нам, каким образом субъект познания, прежде чем элиминировать заключенные в полученном представлении индивидуальные особенности, выделяет в нем признаки, которым предстоит сохраниться как конституирующим суть бытия данного вида предметов. Ясно, что он может сделать это только в том случае, если его душа заранее располагает универсальной формой, присущей всем предметам данного вида. Между тем, согласно Ибн-Сине, эта форма впервые только и возникает у человека при созерцании первого единичного предмета, входящего в этот вид. Значит, видовая форма, допустим, человека есть не более чем некий остаток, полученный в итоге «вычитания» из представления о каком-нибудь Зейде тех его элементов, которые свойственны данному индивиду. Понятно, что при таком толковании образования понятия или умопостигаемой формы «человечности» эта форма оказывается при ближайшем рассмотрении не универсальной, как утверждает Абу-Али, а индивидуальной. Отсюда один шаг до репрезентативной теории абстракций в духе идеалистического номинализма Беркли. И этот шаг — за сотни лет до английского идеалиста — был сделан Абу-Хамидом аль-Газали. В этом легко убедиться, сопоставив с приведенными выше рассуждениями Абу-Али следующее высказывание аль-Газали: «По нашему мнению, в разуме есть только то, что есть в чувстве. Но в чувстве воспринимаемое находится в виде совокупности, которую чувство расчленить не способно, в то время как разум способен это сделать… Ибо в разуме есть форма единичной вещи, представление о которой сперва воспринимается чувствами, и эта форма имеет одно и то же отношение ко всем принадлежащим к данному роду единичным вещам, воспринимаемым чувствами. Если кто-то, увидев одного человека, видит вслед за ним другого, то у него не возникает новой формы, как это бывает тогда, когда он после человека видит коня, ибо тогда в нем оказываются две различные формы» (56, 85–86). Именно из такого, номиналистического отрицания объективного содержания понятий исходит аль-Газали при опровержении тезиса перипатетиков — и прежде всего самого Ибн-Сины — о существовании вне человеческой души коррелятов таких понятий,

как причинность, возможность и т. п.

Опровержение Ибн-Синой решения, даваемого проблеме универсалий с позиций реализма платоновского типа, есть вместе с тем опровержение приписываемого ему положения о том, что различие между сутью бытия (сущностью) и существованием — не просто мысленное, но и реальное различие. Ведь если бы сущности как универсалии существовали сами по себе, то они вообще не нуждались бы в этой «дополнительной» к ним акциденции — в существовании. Следовательно, сущность, форма в бытии может довлеть себе не в большей мере, чем первоматерия, которая актуально существует лишь в единстве с формой, т. е. как тело. Тело как нечто обретающее бытие благодаря соединению формы и первоматерии также не может быть причиной собственного существования, обусловленного актуализацией формы. Значит, причина существования тела пребывает вне этих трех субстанций (тело, форма, первоматерия), а такой причиной, переводящей формы из потенциального состояния в актуальное, выступают силы, действующие в мире по «нерушимым законам», т. е. отрешенные от материи космические души, действия которых направляют соответствующие им космические разумы (интеллекции). Но существование этих определяющих жизнь Вселенной сущностей тоже только возможное, так как оно не вытекает из их сути бытия.

Тогда Ибн-Сина обращается к мысленному анатомированию самого понятия сущего, выходя, таким образом, за пределы области, объемлемой десятью категориями. Сущее, говорит Абу-Али, бывает или необходимым, или возможным, или невозможным (напомним, что это не роды и не виды сущего, ибо сущее есть понятие трансцендентальное). Бытийно-необходимое таково, что предположение его несуществования ведет к абсурду, а бытийно-невозможное таково, что к абсурду ведет предположение его существования. Что же касается бытийно-возможного, то ни предположение его существования, ни предположение его несуществования к абсурду не ведет, т. е. оно может и быть и не быть. Бытийно-необходимое может быть или бытийно-необходимым-самим-по-себе, или бытийно-необходимым-благодаря-другому (например, 4 — бытийно-необходимое постольку, поскольку $2+2=4$, т. е. это необходимо сущее, своей необходимостью обязанное тому, что 2 берется дважды). Одно и то же не может быть одновременно бытийно-необходимым-самим-по-себе и бытийно-необходимым-благодаря-другому, как не может быть и более чем одного бытийно-необходимого-самого-по-себе. Существование бытийно-необходимого-самого-по-себе Ибн-Сина выводит из

невозможности одновременного или последовательного существования бытийно-возможных начал, выступающих в качестве причин существования бытийно-возможного-самого-по-себе: «Если они будут существовать все вместе и среди них не будет бытийно-необходимого, то их совокупность как таковая, будь их бесконечное или конечное число, будет или бытийно-необходимым-самим-по-себе, или бытийно-возможным. Если она будет бытийно-необходимым, а каждая из [составляющих ее причин] — возможным, то бытийно-необходимое окажется составленным из бытийно-возможных, что абсурдно. Если же она будет бытийно-возможным-самим-по-себе, то поскольку данная совокупность в бытии нуждается в [начале], наделяющем существованием, это [начало] будет либо вне, либо внутри ее. Если оно будет внутри ее, то либо одна из этих причин будет бытийно-необходимым при том, что каждая из них будет бытийно-возможным, что абсурдно; либо она будет бытийно-возможным и причиной существования совокупности. Но тогда причина совокупности первичным образом окажется выступающей в качестве причины существования ее частей, одной из которых она является сама, и, таким образом, она окажется причиной своего собственного существования. Если бы [такое допущение] было правильным, то оно было бы в известном смысле как раз тем, что требуется доказать, но оно абсурдно: всякая вещь, которой достаточно самой для ее существования, была бы бытийно-необходимым и не была бы им, что нелепо. Следовательно, [указанное начало] пребывает вне [данной совокупности] и не может быть возможной причиной, ибо в данной совокупности нами собраны все бытийно-возможные причины. Итак, оно пребывает вне [совокупности возможных причин] и представляет собой бытийно-необходимое-само-по-себе» (11, 235). К такому же выводу ведет рассмотрение случая, когда множество возможных причин существует во временной последовательности.

Подытоживая доводы в пользу существования бытийно-необходимого-самого-по-себе и рассуждения о его абсолютном единстве, Ибн-Сина пишет: «Таким образом, мы выяснили, что у Вселенной есть необходимо сущее начало, которое не входит ни в один род, не подлежит никакому определению или доказательству (ибо доказательству подлежит не само оно, а его существование. — *А. С.),* лишено количества, качества, сути бытия, „где“, „когда“ и у которого нет ни ровни, ни соучастника, ни противоположности. Оно в полном смысле едино, ибо неделимо на части ни актуально, ни предположительно и эстимативно (как это имеет место с непрерывным), ни в разуме

так, чтобы оно само оказалось составленным из отличных друг от друга умственных идей, коими объединялась бы его совокупность… Единое в нем только в отрицательном смысле, а не такое, каким бывает единое у тел в силу непрерывности, сочетания или чего-либо другого из того, в чем единое бывает единством, то есть бытийной идеей сопутствующей самой вещи или самим вещам» (там же, 251–252). У бытийно-необходимого-самого-по-себе суть бытия (сущность) и существование тождественны. Поэтому, строго говоря, у него вообще нет сути бытия — в противном случае оно имело бы определение, а следовательно, делилось бы на части, на которые делится определение, и не было бы абсолютно единым. И если оно называется «необходимо-сущим», то под этим именем разумеется то, что его бытие необходимо, а не то, бытие чего необходимо. По этой же причине необходимо-сущее нельзя квалифицировать как субстанцию — ведь в сути бытия субстанции не содержится идея ее существования. Ибн-Сина неоднократно подчеркивает, что бытийно-необходимое-само-по-себе можно было бы назвать «субстанцией» лишь путем расширения понятия субстанции, но тогда, обозначая как «субстанцию» какого-нибудь Зейда, мы одновременно давали бы знать, что этот Зейд существует актуально и притом необходимым образом, а это, конечно, нелепо. Вот почему, говорит Абу-Али, необходимо-сущее можно надлежащим, адекватным образом обозначать, лишь пользуясь теми общими обозначениями, которыми мы оперируем, говоря о единичных вещах, ибо подобно последним бытийно-необходимое-само-по-себе дано нам непосредственно и неопределимо.

Все это вместе с тем означает, что необходимо-сущее не может быть рядоположено возможно-сущему, т. е. эмпирически наблюдаемому миру. Это не два рода бытия, так как в противном случае они должны были бы чем-то отличаться друг от друга, и тогда необходимосущее должно было бы иметь какой-то различающий признак, что для него невозможно. И в то же время утверждается, что оно внеположено возможно-сущему. Как же тогда понимать отношение необходимо-сущего и возможно-сущего?

Необходимо-сущему, пишет Абу-Али, можно приписывать атрибуты только двух родов: те, что выражают его отношение ко всему пребывающему вне него, и те, что указывают на отсутствие у него каких-либо положительных атрибутов. Таким образом, следуя традиции, берущей начало в мутазилизме, Ибн-Сина наделяет необходимо-сущее начало только соотносительными и отрицательными атрибутами: если мы характеризуем его, допустим, как первопричину, то имеем в виду его отношение к

возможно-сущему как к совокупности предметов, в бытии своем зависящих от его существования; если мы называем его «извечным», то это значит, что нами отрицается начало его существования или что мы приписываем ему негативный атрибут безначальности. И в том и в другом случае, замечает Абу-Али, название создает впечатление, будто атрибут принадлежит самому бытийно-необходимому, как это бывает и в обыденной речи, когда, например, кого-нибудь называют «богатым» или «нищим»: первым наименованием человек обязан своему отношению к некоторым внеположенным ему вещам, а вторым — отсутствию у него таковых, хотя на первый взгляд кажется, будто то и другое указывают на наличие положительных атрибутов, присущих ему самому.

Касаясь темы абсолютного единства необходимо-сущего, Ибн-Сина в одном месте говорит, что в этом отношении первосущее сравнимо только с точкой. Бытийно-необходимое-само-по-себе у него, действительно, является своего рода метафизической точкой, и именно в качестве таковой его отношение к возможно-сущему нагляднейшим образом показано в трактате о Хайе, где оно символизируется полюсом. Подобно точке, первосущее не обладает самостоятельным бытием, и в то же время оно существует, и притом не только в нашем уме, но и в объективной действительности. А его объективное бытие может быть обозначено лишь через его соотнесение с другим и отрицание этого другого — так же, как дело обстоит с точкой в ее отношении к линии или поверхности и их частям. Однако сравнение необходимо-сущего с точкой-полюсом говорит нам и о многом другом: полюс символизирует одновременное пребывание необходимо-сущего и запредельно и не запредельно к миру, невозможность его существования без существования возможно-сущего, и не просто возможно-сущего, а возможно-сущего, находящегося в постоянном движении, изменении. Полюс символизирует предельное тождество формы и материи, актуального и потенциального, пребывающего и изменчивого, бытия и небытия, указывает на то, что суть бытия сущего заключается в существовании, которое есть постоянная актуализация потенциального, постоянное изменение, прекращение которого означало бы превращение бытия в небытие.

Символ полюса кроме всего прочего имеет еще и тот смысл, что бытийно-необходимое выступает одновременно и как действующая, и как целевая причина сущего. Вместе с тем совершенно очевидно, что эта его роль носит характер эпифеномена, ибо на самом деле ось мира, которую он собой

воплощает, приводит Вселенную в круговое движение лишь постольку, поскольку Вселенная сама вращается вокруг собственной оси. Другими словами, стремление к бытию и вечности тождественно самому вечному бытию. И это не абстрактно-метафизическая концепция — отмеченная мысль пронизывает всю философию Ибн-Сины: материя стремится обрести форму, ибо в форме причина ее бытия; формы борются между собой за материю и тем самым борются за свое существование; питательная сила функционирует постольку, поскольку ее функция — сохранение бытия индивида; сила размножения функционирует постольку, поскольку ее функция — сохранение вида; сила разума, достигая ступени приобретенного разума, обеспечивает себе индивидуальное бессмертие; небесные сферы, пребывая в равномерном круговращательном движении, уподобляются в максимальной для телесного мира степени вечному и неизменному бытию. От идеи, предвосхищающей первый закон движения, до трактовки сущности любви и общественной жизни — все вращается вокруг одной и той же мысли, мысли об универсальном стремлении, всеохватной любви сущего к бытию, каковое и заключается в самом этом стремлении и в этой любви. Даже происхождение музыки — искусства, по представлениям мусульманского средневековья, самого отрешенного от ценностей блага и жизни, — Абу-Али объясняет исходя из указанной мысли: потребности сохранения существования животных в качестве видов, связанные с необходимостью коммуникации между особями данного вида (при спаривании, для поддержания контакта с детенышами и т. п.), вынудили их сообщаться друг с другом с помощью звуков; эти звуки послужили прообразом человеческой речи, имеющей первостепенное значение для людей постольку, поскольку их жизнь немыслима вне общества, т. е. без общения с себе подобными; разнообразие коммуникативных функций речи (когда, например, хотят кому-нибудь польстить, выразить покорность или показать силу) вызвало разнообразие в модуляции голоса; интонационное же богатство человеческой речи породило вокальную, а затем и инструментальную музыку.

Соответственно небытие, согласно Ибн-Сине, не может быть предметом любви, ибо оно есть абсолютное зло. Бытие вещей, способных стать источником зла, необходимо, однако, так же, как и все остальное, и небытие их было бы большим злом, нежели то, которое может принести их бытие, как и небытие нашего мира было бы большим злом, чем его бытие таким, каков он есть. Речь здесь при этом идет о зле для вещей, а не для человека: «Если обнаруживается какой-то вид вещей, пагубных для человека, но в

сущности своей совершенных, то за зло сочтут его непременно те, по мнению которых мир создан ради человека, тогда как дело обстоит не так» (40, 660–661). Все прекрасно в своем роде, так как совершенство вещей состоит в том, чтобы быть такими, какими им надлежит быть, и занимать подобающее им место в этом совершенном и благом мировом порядке.

Но вернемся к исходному пункту рассуждений Абу-Али, к их побудительным мотивам. Удалось ли ему подвести под естествознание прочный философский фундамент? Чтобы ответить на этот вопрос, вспомним логическое учение Абу-Али и спросим себя: логическую или онтологическую модальность имел в виду наш философ, характеризуя данный нам в опыте, эмпирический мир как бытийно-возможное-само-по-себе? Ответ может быть только один: логическую. И чисто логическим же путем им доказывается, что этот мир, рассматриваемый в его вневременной целокупности, сведенный в метафизическую точку, есть необходимо-сущее. Но ведь естествоиспытатель имеет дело не с логической, а с онтологической модальностью, исследуя то, что Аристотель называл «эмпирией», т. е. единичные чувственно воспринимаемые предметы и связи между ними; ему приходится отвечать не только на вопросы «есть ли?», «что?», «какой?», «почему?», которые Ибн-Сина считал единственно достойными философа, ищущего знания, одинаково истинного по отношению ко всем временам и обстоятельствам (и отвечает на них естествоиспытатель совершенно иначе, чем метафизик), но и на вопросы «сколько?», «как?», «когда?», «где?», которые, по убеждению Абу-Али, обладают лишь преходящей познавательной ценностью. Чисто дедуктивный, рационалистический метод исследования сущего в метафизике, продиктованный самим предметом этого исследования, а именно абстрактным сущим как таковым, имеет лишь кажущееся отношение к предмету исследования в естествознании, основанном на опыте и наблюдении: сущее, исследуемое Ибн-Синой как естествоиспытателем, и сущее, исследуемое им как метафизиком, фактически находятся в разных, не соприкасающихся друг с другом плоскостях. Но сама попытка установления связи между тем и другим, стремление дать философское обоснование опытному знанию были знаменательными и плодотворными.

Иллюзорный характер связи метафизики с физикой сопряжен здесь с логической ошибкой, рассмотренной применительно ко всем подобного рода рассуждениям Кантом в трансцендентальной диалектике, а именно с учетверением термина, поскольку возможно-сущее понимается Ибн-Синой в одном случае как реально данный нам в нашем опыте физический

мир, в другом — как его метафизическая абстракция и логическая категория. Эта ошибка не осталась незамеченной критиками Ибн-Сины «справа» и «слева» — аль-Газали и Ибн-Рушдом. Как же мог не заметить ее Абу-Али, который в науке логики был подлинным корифеем? Вполне вероятно, что об этой ошибке он знал и что, следовательно, допущена она была им вполне умышленно. Ведь и сам его критик Ибн-Рушд, обосновывая тезис о допустимости толкования Корана только философами, но отнюдь не теологами, т. е. тезис о превосходстве науки над религией, нарушал элементарные правила логики, поскольку при доказательстве этого тезиса он исходил из соответствующим образом интерпретируемых стихов Священного писания, имея в виду, что именно его, как философа, толкование является единственно адекватным.

Ради ограждения науки от посягательств теологии арабо-мусульманские философы считали допустимым использование и методов рассуждения, принятых в богословии, в том числе софистических. Не следует при этом забывать, что учение о бытийно-необходимом-самом-по-себе, а значит, и все рассуждения Абу-Али, относящиеся к делению сущего на возможное и необходимое, опосредствуют переход от первой части метафизики, снабжающей принципами естественнонаучные дисциплины, ко второй— к «божественной науке».

Божественная наука

Философия Ибн-Сины обычно ассоциируется с этой, завершающей частью его метафизики, которая на первый взгляд очень проста и понятна (вспомним служебно-нормативную роль ее содержания в учении аль-Фараби об «образцовом городе»), а на самом деле требует от своего интерпретатора большой осторожности и вдумчивости. Задача божественной науки заключается в том, чтобы в простых и понятных символах выразить мысли, которые, с одной стороны, соответствовали бы догмам монотеистической религии, относящимся к богу и творению им мира, а с другой — не противоречили бы философскому мировоззрению, но, напротив, помогали бы приобщаться к нему тех, кто способен проникнуть в сокровенный смысл этих символов, разрешая возникающие при их концептуальном толковании противоречия.

Творцом мира здесь, естественно, выступает бытийно-необходимое-само-по-себе. Коль скоро последнее у Ибн-Сины наделяется лишь соотносительными и негативными атрибутами, оно, казалось бы, превращается в лишенную всякого аффирмативного содержания, апофатическую первопричину, напоминающую бога скорее деистов, чем пантеистов. Но это пантеистический бог, так как оба упомянутых атрибута имеют аффирмативное содержание. Вот что пишет Гегель об атрибуте бога, выражающем его отношение к миру: «Лишь согласно внешнему, чувственному представлению, нечто существует и существует для себя, так что от нечто отлично его отношение к другому, его свойства, но именно последние и составляют его собственную природу. Способ отношения человека к Другим — это и есть его природа. Кислота есть не что иное, как определенный способ ее отношения к основанию, это и есть природа самой кислоты; познавая отношение какого-либо предмета, тем самым познают природу самого предмета» (44, *2, 92*—93). По поводу же негативных атрибутов немецкий философ говорит следующее: если на языке незнания того что есть бог, «определения, которые мы будто бы все равно можем еще назвать, ограничиваются определениями *негативными,* для каковой цели особо служит слово „бесконечное“, будь то бесконечное вообще или так называемые свойства, распространяемые в бесконечность, тогда мы получаем то самое неопределенное бытие — абстрактное понятие, например абстрактное понятие величайшего, бесконечного существа, каковое явно остается продуктом нашей абстракции, такого нашего мышления, которое

рассудочно, — и только» (там же, 367–368); но если такие определения рассматривать диалектически, то оказывается, что в них содержится утверждение и что приписывание богу бесконечности — «это аффирмация снимающей самое себя конечности, отрицание отрицания, [хотя и] опосредствованное, но опосредствованное только через снятие опосредствования» (там же, 420).

Негативные атрибуты бытийно-необходимого обозначают то, что оно пребывает вне мира, т. е. вне данного нам в нашем конечном опыте сущего, а соотносительные — то, что оно и не внеположено миру. В «Трактате о Хайе» эта диалектика первосущего выражена словами: «Красота его — как бы завеса красоты его; обнаруживая себя, он как бы прячется, проявляя себя — как бы скрывается. Так и с солнцем: чуть задернется дымкой — и уж видно отчетливо, а коль вовсю засияет — недоступно для взора. Ибо свет его — завеса света его» (наст. изд., с. 233). Эти атрибуты согласуются и с абсолютной простотой бытийно-необходимого, и со строгим монотеизмом ислама.

Но ислам приписывает Аллаху множество качеств, выраженных в его «прекрасных именах», эпитетах. Ибн-Сина не отвергает их — он сводит эти эпитеты к негативным и соотносительным атрибутам или к их сочетанию: «щедрый» — значит воля первосущего не направлена к какой-то цели; «волящий» — значит, умопостигая себя, оно служит началом для «совокупного порядка блага»; «умопостигающий» — значит к нему не примешана материя. Умопостижение, тождественное умопостигающему и умопостигаемому, — символ, который максимально адекватным образом может выразить природу бытийно-необходимого, хотя мышление приписывается первосущему чисто омонимически, ибо мышление как таковое, т. е. человеческое мышление, следует за мыслимым, вторично по отношению — к своему объекту, тогда как «мышление» бытийно-необходимого предшествует ему. Фактически данный символ рожден перенесением на объект интеллектуальной интуиции, каковым постигается целокупность сущего, наименования воспринимающей его психической силы — мышления, разума, поскольку именно разум является той силой, которая может быть лишена всех связей с материей. Интуиция же, подобная той, посредством которой «парящий человек» осознает свое «я», не вносит в первосущее ни множества, ни изменений, связанных с множественностью и изменчивостью познаваемого объекта. Сущее, а точнее, отношения между существующими вещами, дано в мышлении бытийно-необходимого как единая идея (маана), которая содержит в себе все многообразие сущего подобно тому,

как идея, пришедшая в голову участника спора, содержит в себе все то множество доводов, которые он затем развертывает перед оппонентом, и обладает непреходящей истинностью подобно тому, как теория затмений, известная астроному, истинна и непреходяща по отношению ко всем случаям этого явления в противоположность предсказаниям, касающимся отдельных затмений (суждение «завтра будет затмение», высказанное о завтрашнем затмении сегодня, истинно, но если его выскажут завтра, оно уже будет ложным). Бытийно-необходимое умопостигает все «общим образом», говорит Ибн-Сина, и, вероятно, именно это выражение было впоследствии истолковано в средневековой Европе как обозначающее то, что бог у Авиценны знает общее, универсалию и мыслит универсалиями (ниже мы в этом убедимся на примере Фомы Аквинского).

Мышление, разум — это антропоморфный символ, сходный с используемым нами применительно к природе столь же антропоморфным символом закона, который, как мы помним, используется и Ибн-Синой, а именно взамен символа космического разума, обозначающего закономерность движения небесной сферы. Но у Абу-Али, как и у других восточных перипатетиков, символ разума толкуется шире — как порядок вещей, куда могут входить и законы, однако не в изолированном виде, а наподобие того, как теоремы входят в Евклидову геометрию. Поэтому соединение человека с деятельным разумом понимается Ибн-Синой как адекватное познание того, что мы называем законами природы, т. е тождество порядка идей в уме у человека с порядком вещей (это представление близко и к стоицизму, и к Аристотелеву положению о тождестве актуально упомостигающего с актуально умопостигаемым). Отсюда же положение Ибн-Сины, согласно которому умопостигаемые предметы мыслят сами себя и которое означает то, что законы природы вытекают друг из друга и не могут приходить во взаимное противоречие, что «логика», порядок вещей не может нарушаться вмешательством сверхъестественных сил.

В свете сказанного надлежит понимать и учение аш-Шейха ар-Раиса об эманации, проистеканни (файд) или «исхождении» (судур) вещей из бытийно-необходимого как об акте творения, выраженном в терминах неоплатонизма. Это не онтологический процесс, а чисто мысленное, логическое отношение зависимости бытийно-возможного от бытийно-необходимого. В своих «Объяснениях» Абу-Али прямо говорит, что эманация — это необходимое следование, импликация (лузум), которое «наиболее подходящим образом можно назвать „проистеканием“» потому, что «исхождение существующих вещей из творца осуществляется

в форме необходимого следования, а не по зависящей от какой-то акциденции воли» (20, 100). Смысл эманации бытийно-возможного из бытийно-необходимого хорошо передается примером самого Абу-Али: 2 + 2 = 4, где 4 проистекает из 2 + 2. Здесь и тождество и различие; последнее состоит в том, что бытие сказывается о необходимом-самом-по-себе и необходимом-благодаря-другому не равносильным образом, а по аналогии.

Бытийно-необходимое мыслит само себя, а мысля само себя, мыслит все вещи. Мышление о самом себе есть его собственное бытие, мышление обо всех вещах — проистекание бытия вещей, их творение. Поскольку первосущее абсолютно едино, из него может эманировать только нечто единое — иначе в нем следовало бы предположить наличие двух или более реально различающихся между собой аспектов, но у него их не может быть так же, как сторон у точки. Таким его первым творением выступает первый разум, в котором уже есть множественность: сам по себе этот разум (а точнее, мышление) возможен, но благодаря бытийно-необходимому необходим. Поскольку первый разум мыслит необходимо-сущее, из него проистекает второй разум; поскольку он мыслит себя как необходимо-сущее благодаря бытийно-необходимому, из него проистекает соответствующая второму разуму космическая душа; поскольку он мыслит себя как возможно-сущее, из него проистекает соответствующая этой душе небесная сфера. Точно так же из второго разума, поскольку он мыслит первый разум, проистекает третий разум; поскольку он мыслит себя как бытийно-необходимое-благодаря-другому, из него проистекает душа, соответствующая третьему разуму; поскольку второй разум мыслит себя как бытийно-возможное-само-по-себе, из него проистекает небесная сфера, соответствующая второй космической душе. И так далее в нисходящем порядке — вплоть до подлунного мира, управляемого деятельным разумом.

Коль скоро бытийно-необходимое в религиозном плане интерпретируется как бог, соответствующее толкование получают и отрешенные от материи космические субстанции: души сфер — небесные ангелы; космические разумы — архангелы, или херувимы; в частности, деятельный разум — архангел Гавриил (Джабраил), он же Дух Святой. Любопытно, однако, что астрологические характеристики небесных сфер в «Трактате о Хайе» иногда совершенно не вяжутся с обликом ангелов; это особенно касается сферы Марса, управляемой неким рыжеволосым царем — сущим дьяволом.

Ясно, что проистекание космических субстанций друг из друга не в большей мере может быть онтологическим или

космологическим процессом, чем проистекание из бытийно-необходимого бытийно-возможного, взятого в целом; предположение противоположного противоречило бы определению субстанции. Далее космические разумы и души, выполняющие в космологии Ибн-Сины те же функции, которые в космологии Аристотеля выполняют двигатели небесных сфер, сами по себе образуют единый разум Вселенной и единую душу Вселенной, обозначающие соответственно порядок универсума и действующую в последнем силу. Особое назначение разума, управляющего подлунной сферой, состоит в том, что Природа с его помощью постигает самое себя; это так называемый «общечеловеческий разум» и в то же время «даритель форм», определяющий все изменения в «мире возникновения и уничтожения». Мысль естествоиспытателя при изучении явлений подлунного мира движется, переходя от созерцания природных тел к наблюдению того, как функционируют заключенные в них силы, а затем к рассмотрению причин и условий, т. е. закономерностей, согласно которым действуют эти силы; убеждаясь в том, что указанные закономерности определяются явлениями, происходящими в высших сферах, он мысленно движется от одной ступени космической иерархии к Другой, вышестоящей и определяющей движение сферы, которая находится на ступеньку ниже, и при этом мысль его на каждой ступени, как и при изучении земных процессов, переходит от созерцания тела к его движению и от движения к управляющей им закономерности. Таким образом, эманация космических субстанций представляет собой схему, в которой ретроспективно воспроизводится движение мысли естествоиспытателя, переходящей от следствий к причинам и от менее общих причин к более общим.

В указанной схеме особое место отводится и первому разуму, который, как мы видели, в отличие от нижестоящих интеллектов (или интеллекций) не имеет соответствующей ему астрономической сферы. Относительно этого разума возникает недоуменный вопрос (который задавал себе, в частности, Спиноза): чем он, собственно говоря, должен отличаться от бытийно-необходимого?

Разъясняя трактовку, дававшуюся Ибн-Синой бытийно-необходимому, Бахманйар аль-Азербайджани пишет: «Если непременность существования бытийно-необходимого обусловлена им самим и тем, что оно бытийно-необходимо само по себе, отвечая условию, что, будучи, допустим, неким *А,* оно не может быть не-А, то бытийно-необходимое-само-по-себе будет только *А…»* (55, 128). Между тем перворазум есть некоторое *Б* и в

то же самое время, будучи идеей первосущего, тождествен первосущему, обозначаемому *А,* поскольку бытийно-необходимое представляет собой тождество мыслящего, мыслимого и мышления. Трудность эта решается так же, как известная детская загадка *«А* и *Б* сидели на трубе…». Здесь присутствует некоторое «и», а именно первоматерия, которая в сверхабстракции бытийно-необходимого, в пределе образует тождество с перворазумом, обозначающим Природу с большой буквы, а будучи абстрагирована от этого тождества и тем самым отрешена от формальной стороны сущего, от Природы, от телесности и действующих по определенным законам природных сил, становится «невидимой», превращается в ничто.

А вот дополнительные доводы, которые можно привести в доказательство наличия первоматерии как константного элемента сущего на всех ступенях эманации, начиная с бытийно-необходимого.

По логике неоплатонизма первоматерия должна была бы появиться на заключительном этапе эманации деградирующего бытия; но у Ибн-Сины ни на этом, ни на каких-либо других этапах истечения сущего факт ее появления никак не фиксируется.

При описании эманации, берущей начало в мышлении перворазума, говорится о происхождении из него трех вещей — разума, души и небесной сферы; в действительности же речь здесь должна идти о четырех вещах, а именно о разуме, душе, телесной форме и ее материи, ибо небесная сфера есть тело, составная субстанция.

В «Трактате о Хайе» до описания «надкосмических», отрешенных от телесности сущностей Ибн-Сина рассказывает о материальном мире; высшую сферу этого мира образует умопостигаемое беззвездное небо, «горизонты которого и поныне неведомы». Это нетелесное, чувственно невоспринимаемое небо находится на той же ступени иерархии сущего, на которой пребывает перворазум. В «Трактате о птицах» то же самое небо символизируется горным хребтом, населенным райскими птицами, которые здесь символизируют души. «Духовность» же в данном случае обозначает интеллигибельность. В старинных восточных рисунках с изображением в цвете небесных сфер таковые завершаются у периферии сферой, окрашенной в черный цвет и пребывающей выше последнего, по тогдашним представлениям, из физически существующих небес. Черный цвет здесь, несомненно, символизирует невидимость, интеллигибельность этой сферы, которая в свою очередь символизирует первоматерию.

Поскольку оценка мировоззрения Ибн-Сины дается на

основании рассмотренного здесь учения о бытийно-необходимом и проистекании из него эмпирически наблюдаемого мира, можно указать на целый ряд причин появляющихся при этом недоразумений и противоречий: непонимание служебной роли, выполняемой божественной наукой в философии Ибн-Сины; отождествление символа с символизируемым в этой науке, ее мифологизация; онтологизирование проводимых здесь мысленных различий и связей, смешение логической модальности с модальностью онтологической; игнорирование того, что бытие у Абу-Али предицируется вещам по аналогии, как сопутствующий признак, а не конституирующий; наконец, вызванное превратным представлением об истории восприятия неоплатонизма восточными перипатетиками непонимание тех радикальных изменений, которые внес Ибн-Сина в неоплатоническое учение об эманации, в толкование понятий первосущего и первоматерии. Все эти обстоятельства и лежат в основе представлений об Ибн-Сине как о теисте и главе «восточных неоплатоников»; они же в конечном счете вызывают к жизни попытки доказать материализм Абу-Али доводами, почерпнутыми из области нефилософской деятельности мыслителя, из его естественнонаучных воззрений, или просто риторическими доводами, например ссылками на то, что Ибн-Сина «обожествлял» материю, хотя ценностные суждения его о первоматерии либо нейтральны, либо негативны. Мы не говорим уже о том, что при этом теряется историческая перспектива: характер мировоззрения Ибн-Сины ставится в зависимость от метафизического статуса его первоматерии, хотя материя у него означала отнюдь не то, что она означала в европейской философии Нового времени. Более того, «реабилитируя» материю, наделяя ее постоянной формой телесности, или (как это позже уточнил Ибн-Рушд) протяженности, Абу-Али как раз и подготовил почву для такой «материализации» первоматерии, бывшей до того лишь синонимом неопределенности, которая и привела впоследствии к противопоставлению ее как субстанции (в новом понимании и этого слова) духу как независимой от нее и противолежащей ей сущности. Оценка мировоззрения Ибн-Сины возможна лишь по критериям, применимым к средневековой философии, а именно по тому, как он решал вопрос об отношении к природе божественного начала. Вопрос этот он решал с позиций натуралистического пантеизма, а значит, для своей эпохи материалистически.

Наконец, о «мистицизме» аш-Шейха ар-Раиса. Это представление опять-таки порождено игнорированием несовпадения символа с символизируемым с точки зрения

интенционального содержания последнего (такого совпадения нет и у мистиков). Любовь, например, у него служит символом действия природных сил, теофании же обозначают проявления бытийно-необходимого в эмпирическом мире. Обращение Абу-Али к суфийской символике вызвано было тем, что суфий-гностик (ариф) из всех представителей «широкой публики» более всего приближался к его философским идеалам как в мировоззренческом, так и в нравственном отношении; поэтому в «Трактате о птицах» Ибн-Сина называет суфиев «братьями во истине». В мировоззренческом плане ему были близки пантеистические устремления суфиев. По преданию, Абу-Али имел доверительные беседы с такими выдающимися суфиями своего времени, как Абу-Саид Мейхени; после разговора с Абу-Али последний будто бы заметил: «То, что я вижу, он знает», — а философ о нем сказал: «То, что я знаю, он видит». Много лет спустя в сходных выражениях охарактеризует соотношение монистических устремлений философа-перипатетика и суфия другой крупнейший представитель суфизма — Ибн-аль-Араби, после того как в ходе такой же доверительной беседы он познакомится с воззрениями Ибн-Рушда. В этом трактате, как и в «Указаниях и примечаниях», гностики противопоставляются «аскетам» и «благочестивым», чье отношение к богу и потусторонним воздаяниям определяется своекорыстными помыслами, как если бы они вошли с Аллахом в торговую сделку; помыслы же арифов устремлены к познанию Истины как таковому.

Глава VI. ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ ПРАКТИЧЕСКИХ НАУК

Аш-Шейх ар-Раис, конечно, не мог возвести суфийские принципы в ранг социальной нормы; они способны были обладать лишь ценностью нравственного ориентира. В отличие от аль-Фараби он вообще не рассматривал свою божественную науку и примыкающие к ней по содержанию рассуждения о «состояниях гностиков» как изложение «истинной» религии, долженствующей лечь в основу жизни «образцового города». И у него не было такой непосредственной заинтересованности в разработке практических наук, какую проявлял его предшественник. В отличие от аль-Фараби Ибн-Сина принимал активное участие в государственных и политических делах, так что отсутствие у него подобной заинтересованности нельзя объяснить личными причинами, связанными с кругом интересов или творческими установками. Для выяснения причин этого следует обратить внимание на судьбу идеологического движения, породившего труды Абу-Насра об «образцовом городе», — как она сложилась ко временам Ибн-Сины. Речь здесь идет, понятно, о судьбе исмаилизма.

Закономерности развития махдистских движений вообще выявлены Ф. Энгельсом: богатые горожане, живя в роскоши, возбуждают зависть у бедноты, особенно у бедных кочевников, которые по своей бедности строго нравственны; последние поднимают восстание под предводительством какого-нибудь махди (мессии), дабы наказать безнравственных богачей, внесших порчу в истинную веру, а попутно присвоить себе накопленные ими богатства; через сотню лет потомки этих повстанцев оказываются в точно таком же положении, в каком находились те, кого они лишили власти и достояния; возникает потребность в новом очищении веры, для чего появляется новый махди, и игра начинается заново. Как мы помним, к эпохе Ибн-Сины исмаилитское движение, возникшее на почве народного недовольства, привело к созданию фатимидского халифата, руководители которого не только пользовались всеми благами, доступными багдадским халифам, но и достигли того, на что не могли притязать их соперники-аббасиды, — обожествления собственной личности в качестве спасителей и учителей человечества (такое положение, правда, обязывало к поддержанию должного нравственного реноме, и современник Абу-Али на фатимидском престоле, осознавая это, поступил вполне самокритично, повелев утопить в Ниле энное число своих

фавориток). Аналогичную эволюцию «от противоположного к противоположному» претерпело свободомыслие исмаилитов. Неизбежность смены «государства поборников зла» «государством поборников добра» они объясняли объективной закономерностью развития общества, подчиняющейся более общим законам жизни Вселенной. Критерием истинности тех и других законов они считали человеческий разум, а людьми, призванными открыть их человечеству, — своих духовных вождей. Однако со временем функция мерила истины перешла от разума к слову, сказанному имамом, и борьба за свободомыслие обернулась борьбой против инакомыслия.

Точно такой же цикл превращений претерпел исмаилизм в Иране, где деятельность его пропагандистов, начавшаяся вскоре после смерти Абу-Али и слившаяся с народной антифеодальной оппозицией, привела к созданию независимого исмаилитского государства с центром в Аламуте. В этих условиях нравственно-политические нормы, разработанные Абу-Насром, могли быть не «руководством к действию», а лишь идеалом и регулятивным принципом для самоусовершенствования рядовых граждан и правителей, буде им заблагорассудится заняться этим в индивидуальном порядке. Отсюда, надо думать, и отсутствие в творческом наследии Абу-Али богословско-политических трактатов и трактатов по этике, сходных по замыслу и объему с теми, которые оставил после себя Абу-Наср.

В учении о пророчестве, как и вообще в практических науках, коим оно предпосылается. Ибн-Сина исходит из общефилософского тезиса о стремлении всего к бытию, а тем самым и *к* благу. «Как известно, — пишет Абу-Али, — человек тем отличается от остальных животных, что он не смог бы благоденствовать, если бы уединился и жил особняком, выполняя свои дела сам, без соучастника, помогающего ему в удовлетворении насущных потребностей». Для поддержания жизни люди должны объединяться в сообщества, основанные на разделении труда. «А коли это очевидно, то для существования человека и поддержания его жизни необходимо соучастие; соучастие осуществимо лишь через сотрудничество… Для сотрудничества необходимы закон и справедливость; для закона и справедливости необходим тот, кто устанавливал бы закон и справедливость, а таковой должен иметь возможность обращаться к людям с речью и обязывать их к соблюдению закона, он должен быть человеком; и ему нельзя в этом деле оставлять людей и их взгляды [без руководства], ибо в противном случае среди них возникнет разлад и каждый будет считать справедливым то, что ему выгодно, а несправедливым — то, что ему невыгодно» (11,

303).

Таким образом, потребность в законодателе, т. е. в пророке, вызывается чисто естественной необходимостью. «Такой человек, коли объявится, должен устанавливать людям в отношении их дел законы по велению, согласию и внушению всевышнего Аллаха и через ниспослание к нему оным Святого Духа. Так что в основу устанавливаемых им законов будет положено оповещение им людей о том, что у них есть некий всемогущий единосущий творец, что оному ведомо тайное и явное, что повелению его надлежит подчиняться… Ему не следует обременять их сведениями о всевышнем Аллахе сверх знания того, что он есть единый, истинный и бесподобный» (там же, 304). Чтобы слова его возымели надлежащее действие, потусторонние воздаяния должны быть описываемы им с помощью доходчивых образов, т. е. как телесно испытываемые муки или наслаждения. С целью же укрепления веры ему надлежит обязать людей к совершению регулярно повторяющихся обрядов. Пророк должен позаботиться и о том, чтобы после его смерти закон и справедливость в общине поддерживал его преемник — халиф. Если такого заместителя он не назначил сам, то его выбирают, хотя первое предпочтительнее. Новый духовный вождь и предводитель государства должен отвечать ряду требований: проявлять способность к руководящей деятельности, быть самостоятельным, умным, высоконравственным, превосходить других познаниями в вопросах религии. В случае когда на его место будет претендовать кто-то другой, халиф должен призвать общину к войне против своего соперника, объявив его неверным и богоотступником. Но если соперник окажется более достойным сана халифа, то граждане государства имеют право встать на сторону мятежников.

Политика Ибн-Сины базируется на представлении о естественном неравенстве людей, которое объясняется им с помощью все того же тезиса о стремлении всего сущего к сохранению своего бытия: если бы все были богатыми, обществу пришел бы конец в результате конфликтов, вызванных завистью и соперничеством; если бы все были бедными, люди были бы обречены на вымирание вследствие их нищеты. Но каждый должен быть доволен своим положением: богач может убедиться в том, что его достояние некоторым образом возмещает отсутствие у него большого ума и образования; образованный бедняк, сравнив свое положение с положением состоятельного невежды, сочтет свое более предпочтительным; «мастер, получающий от своего ремесла хлеб свой насущный, не будет завидовать ни наделенному широкой властью правителю, ни

обладающему огромным состоянием богачу» (63, 486).

Жизнедеятельность социального организма поддерживается посредством разделения труда между правителями, стражами (в том смысле слова, в каком его понимал Платон) и производителями. Общество должно иметь иерархизированную структуру, и на «дне» его, по мысли Абу-Али, обязаны пребывать рабы (причем, ссылаясь на определяющую роль географической среды, «рабами по природе» философ объявляет тюрков и эфиопов). Общеполезный труд — обязанность каждого гражданина; люди нетрудоспособные и занятые непроизводительным трудом (стражники) находятся на обеспечении государства, казна которого пополняется налогами на имущество и доходы, а также штрафами, налагаемыми на преступников и правонарушителей (воров, любителей азартных игр и т. п.).

Первостепенное социальное значение Абу-Али придавал брачным отношениям. Законодательство о браке, говорит он, — первое, о чем должен позаботиться пророк, ибо именно брачные узы непосредственным образом обеспечивают продолжение человеческого рода. И как в сфере общественной жизни подлежат запрету тунеядство, воровство, ростовщичество, азартные игры и прочие социально вредные способы добывания благ, точно так же в области частной жизни должны караться прелюбодеяния и всяческое распутство, поскольку таковые не нацелены на произведение и воспитание потомства и при этом, главное, мешают вступлению в брак и наносят ущерб супружеским взаимоотношениям. Развод должен быть затруднен: женщине — обязанностью решать этот вопрос через суд, мужчине — необходимостью платить бракоразводный штраф. Для предотвращения недоразумений в вопросах наследования и родословия бракосочетание должно быть явным и открытым. Супруги в законодательном порядке обязываются к надлежащему воспитанию чада, а чадо — к послушанию родителям и почитанию их, «ибо они суть причина его бытия».

Главную ответственность за благополучие семейной жизни несет хозяин дома — муж и отец. «Добрая хозяйка — компаньонка хозяина в его имуществе, его уполномоченная в делах денежных, заместитель ему в его отсутствие» (там же, 497), — говорит Ибн-Сина уважительно о жене хозяина, но последнего предупреждает: чтобы держать жену в подчинении, он должен внушать ей к себе уважение; самому же оказывать ей почет он должен в той мере, в какой удается таким путем склонить ее к тому, чего нельзя добиться от нее принуждением; он должен заботиться о том, чтобы мысли супруги были

постоянно заняты домашними делами и детьми, ибо в противном случае образовавшийся в ее уме вакуум будет, вполне возможно, заполняться помыслами о посторонних мужчинах и измене. Большое внимание уделяет Абу-Али проблемам воспитания детей, точнее, воспитания мальчика отцом и педагогом. Конечная цель получаемого подростком образования, согласно Ибн-Сине, — обретение элементарных знаний в основных науках (многознайство не только бесполезно, но может даже нанести вред) и специализация в одной, не обязательно «престижной», но отвечающей индивидуальным склонностям профессии, с помощью которой юноша способен будет обеспечить себе самостоятельную жизнь.

Однако прежде чем начать управлять кем-то другим, пишет аш-Шейх ар-Раис, человек обязан научиться управлять самим собой. Нравственному самовоспитанию должно предшествовать критическое самонаблюдение, выявление всех своих недостатков без исключения, ибо просмотреть порок в данном случае — это все равно что запустить не замеченную вовремя болезнь. Поскольку же при таком самоанализе трудно быть объективным, человеку не обойтись без помощи близкого друга, «который был бы для него как бы зеркалом, показывающим добрые его дела добрыми, а дурные — дурными» (там же, 506). Познать себя глубоко человек может, сопоставляя себя с другими, «так как люди похожи друг на друга, более того, они одинаковые, как зубья у расчески» (там же). После этого он приступает к воспитанию в себе качеств, соответствующих четырем основным добродетелям: воздержанности, связанной с психической силой вожделения; смелости, связанной с силой гнева; мудрости, связанной с различающей силой; справедливости, связанной с совокупностью перечисленных сил. Указанные и прочие добродетели, представляющие собой их сочетания или частные проявления, в большинстве своем занимают промежуточное положение между порочными крайностями: воздержанность — между алчностью и апатией; щедрость — между жадностью и расточительством; справедливость — между угнетенностью и склонностью угнетать других; неприхотливость — между стяжательством и беспечностью; смелость — между трусостью и безрассудством.

По убеждению Ибн-Сины, одни и те же психические силы способны служить источником и благих («прекрасных») и дурных («безобразных») деяний; человеку врождены только сами эти силы, нравственные же качества им приобретаются. Подобно тому, как путем «воспитания» организма, т. е. выработкой положительных условных рефлексов, можно укрепить физическое

здоровье, точно так же нравственное здоровье можно укрепить приучением себя к надлежащему поведению, ибо привычка — вторая натура. «Свидетельством того, что нравственные качества вырабатываются не иначе, как через привычку совершать дела, проистекающие из данных нравственных качеств, служит то, например, что мы наблюдаем у хороших руководителей и достойнейших людей: приучая граждан к добрым делам, они делают и их самих добрыми людьми; точно так же, приучая граждан к дурным делам, плохие руководители и притеснители городов делают и самих их жителей дурными людьми» (там же, 512). Высшая степень нравственного поведения достигается тогда, когда благо вершится ради самого блага, без всякого расчета, будь то даже расчет на благодарность или хорошее впечатление. Высшее же счастье человеческое достигается тогда, когда, подчинив животные силы силе разума, индивид воспаряет мысленно к тем высотам познания, о которых говорилось в разделе, посвященном учению Ибн-Сины о душе. Но счастье это становится доступным только после того, как у человека воцарится гармония в «практической части души», в каждой из сил, порождающих нравственные добродетели. «У кого сочетается с оными мудрость умозрительная, тот становится счастлив. Кто же обретает сверх того свойства пророческие, тот становится, можно сказать, господом [в образе] человеческом, поклонение которому будет дозволено после всевышнего Аллаха и коему препоручены будут дела рабов божьих как владыке мира земного и наместнику божьему в нем» (96, 27).

Этими словами завершает Ибн-Сина свою «Книгу исцеления». В них слышится отголосок основополагающей мысли политической доктрины аль-Фараби о том, что идеальное государство должны возглавлять философы, наделенные пророческими функциями. Да и само это государство Абу-Али именует вслед за Абу-Насром «образцовым» (а также «справедливым») городом, противопоставляя ему «заблудшие» города и города с законами, отличными от законов идеального города. Но его политические воззрения лишены свойственной доктрине Абу-Насра нормативности и своего рода «злободневности». Они более абстрактны, хотя и в своей абстрактности проникнуты интересом к проблемам совершенствования реального человека и реального человеческого общежития.

Глава VII. СУДЬБЫ НАСЛЕДИЯ

Философское наследие Ибн-Сины имело длительное влияние на развитие философии в трех культурных ареалах: на мусульманском Востоке, на мусульманском Западе и на христианском Западе. На востоке мусульманского мира его прямыми последователями были такие выдающиеся мыслители, как Насир-ад-Дин ат-Туси и Омар Хайям. Косвенным путем он оказал влияние также на эволюцию суфизма, в частности на «ишракитскую» философию Шнхаб-ад-Дина ас-Сухраварди и его школы, а также на метафизически ориентированную теологию, представленную такими именами, как Фахр-ад-Дин ар-Рази, аль-Иджи и ат-Тафтазани. В ираноязычных странах Абу-Али оставался «властителем дум» философски мыслящей интеллигенции вплоть до нынешнего столетия.

Но в этом же культурном ареале его учение впервые подверглось критике «справа» и прямому поношению со стороны теологов-догматиков и некоторых мистиков. В историко-философском плане наибольший интерес, разумеется, представляет труд Авторитета Ислама аль-Газали «Опровержение философов», в котором метафизика Ибн-Сины берется автором в качестве главного объекта критики, в целом направленной против перипатетиков Востока вообще. Эта глубоко мотивированная и систематически изложенная критика имеет целью показать внутреннюю противоречивость и непоследовательность философии аш-Шейха ар-Раиса, пытавшегося совместить требования теоретического разума и разума практического, но в действительности добившегося только того, что оказались нарушенными и строгая доказательность теоретических наук, и святость основополагающих догм религии. Критика ведется от имени мутакаллимов, но она имманентна и исходит из посылок, с которыми предположительно обязан был бы согласиться и оппонент.

Вскрывая нарушение Ибн-Синой требований практического разума, аль-Газали подвергает критике двадцать тезисов «философов», из коих три тезиса он считает направленными против не подлежащих двусмысленному толкованию догм ислама, а потому противоверными; к таковым он относит положения Абу-Али о вечности мира, о нераспространении божьего знания на единичные предметы и о невозможности телесного воскрешения. Остальные тезисы объявляются «еретическими» нововведениями; таковые являются следствием утверждения неуничтожимости мира в будущем,

несостоятельности доводов в пользу бытия божия, а также факта сотворения им мира, неспособности доказать единосущность Аллаха, отрицания наличия у него положительных атрибутов и утверждения естественной причинности. Для уяснения функционального значения «божественной науки» для нас особенно интересны высказывания аль-Газали о символике эманационной теории: не говоря о том, что эта теория совершенно не согласуется с представлением о творении как волевом акте Аллаха, пишет он, «эманация» представляет собой чистейшую метафору, используемую в качестве фикции — для отвода глаз. Положение о вечности мира не только противоречит догмату о сотворении мира богом, но и делает ненужным существование самого творца. Свое мнимое доказательство существования бога Ибн-Сина основывает на тезисе о невозможности бесконечного регресса причинно-следственных отношений и, стало быть, необходимости допущения первой причины; но эта аргументация порочна вдвойне, так как, во-первых, телесный мир извечен, а потому не нуждается ни в какой первопричине; во-вторых, бесконечный регресс, с точки зрения философов, вполне допустим, поскольку они признают возможность уходящего в бесконечность ряда производящих друг друга вещей, равно как и бесконечное число душ.

С точки же зрения критики непоследовательности Абу-Али в теоретической части его философии принципиальное значение имеет разбор им проблемы естественной причинности. В 12-й главе своего «Опровержения» Авторитет Ислама отвергает принцип каузальности ссылкой на то, что связь между двумя явлениями, обычно рассматриваемыми как причина и следствие, не носит характера необходимости в строгом понимании данного термина. Из контекста явствует, что под «необходимостью» аль-Газали подразумевает чисто логическую необходимость, таким образом отрицая правомерность применения этого понятия в сфере естественных, эмпирически наблюдаемых связей. Так называемые «естественный» причины, утверждает он, не могут быть деятельными, поскольку деятельность есть нечто исходящее от одушевленных предметов (аналогичный довод, как известно, столетиями позже с той же целью будет использован Беркли).

Аль-Газали (как это сделает позже Юм) отвергает возможность приобретения идеи причины и следствия через наблюдение над ходом вещей, поскольку наблюдение, говорит он, показывает только то, что явление *А* возникает вместе с явлением *Б,* а не то, что первое возникает по причине второго. Автор «Опровержения философов» подводит к мысли о том, что для возникновения явления *Б* недостаточно наличия одного явления

A или же *A* должно обозначать совокупность факторов и условий, т. е. к мысли, высказанной самим Ибн-Синой. Но аль-Газали идет дальше и говорит: этих факторов и условий должно быть бесконечное множество, а таковое невозможно объять конечным разумом. Отсюда вывод: естественной причинности не существует; естественная причинность — иллюзия, вырабатывающаяся у людей при наблюдении того, как одно явление обычно сопровождается другим явлением, и основанная на неправомерном обобщении индуктивно накопленных фактов (а индукция, как мы помним, по логическому учению Ибн-Сины, не может нам дать знание о необходимом). Следовательно, подлинной причиной и подлинным действователем может выступать лишь такое начало, действия которого определяются волей; именно таким началом и является запредельный миру бог. В этой части своей критики аль-Газали, несомненно, зорко уловил наиболее уязвимое звено в цепи метафизических рассуждений Ибн-Сины, и не только в его рассуждениях, но и в рассуждениях последующих поколений мыслителей, пытавшихся обосновать закон причинности чисто спекулятивным путем.

На западе мусульманского мира, в аль-Андалусе условия для развития свободомыслия были намного более неблагоприятными, чем на мусульманском Востоке. В здешней духовной атмосфере как опасное вольнодумство воспринималось даже чтение трудов самого аль-Газали. И лишь в XII в., когда всевластию маликитских догматиков были положены какие-то пределы относительно либеральной политикой Альмохадов, философская мысль здесь пережила кратковременный период расцвета, увековечившись в трактатах трех крупнейших представителей арабо-испанской школы перипатетизма — Ибн-Баджи, Ибн-Туфейля и Ибн-Рушда. На первого из названных мыслителей оказало влияние творчество аль-Фараби, хотя многие его идеи перекликаются и с воззрениями аш-Шейха ар-Раиса. Второй же мыслитель нам известен по единственному сохранившемуся от него произведению, уже своим названием обязанному философскому наследию Ибн-Сины, — по «Трактату о Хайе, сыне Якзана», который делится на три композиционно различимые части, из коих одна соответствует всеобщей науке Абу-Али, другая — божественной науке и третья — практической философии. Деятельный разум здесь предстает перед нами в своей «очеловеченной» ипостаси, так что история о Хайе оказывается историей эволюции «общечеловеческого» интеллекта, а точнее, всего человеческого рода.

В творчестве же третьего из арабо-испанских перипатетиков, у великого Ибн-Рушда (Аверроэса латинян), философия Ибн-Сины одновременно и получила дальнейшее развитие, и подверглась

суровой, хотя и не всегда справедливой, критике «слева». Говоря об отношении Ибн-Рушда к Ибн-Сине, необходимо сразу же внести ясность в вопрос о пресловутом «очищении» им философии Аристотеля от неоплатонистских «примесей»: Ибн-Рушд и не думал заниматься подобного рода «очищением», просто обстановка в окружавшем его обществе была такова, что продиктовала отказ от попыток создания для «образцового города» или отдельных личностей некоей «истинной» религии, черпающей свои принципы из той или иной рационализированной формы теологии. Отсюда его отказ от неоплатонистской символики. Причем любопытно отметить, что это отнюдь не мешало ему ни пользоваться термином «эманация», ни вводить в свою космологию понятия отрешенных от материи субстанций. Творчество Ибн-Рушда — убедительное свидетельство того, что философия восточного перипатетизма не была продуктом смешения аристотелизма с неоплатонизмом, ибо в результате «элиминации» им «неоплатонистских примесей» в философии Ибн-Сины не получилось возврата к «чистому» аристотелизму — получилось углубление монистического по своему интенциональному содержанию характера метафизического учения аш-Шейха ар-Раиса.

Уже аль-Газали заметил неудовлетворительность ссылки Ибн-Сины на принцип, согласно которому из единого может проистекать только единое; им же было замечено, что различие, проводимое Абу-Али между необходимым, возможным и невозможным, носит чисто логический, мысленный характер. В том же направлении продвигается и критическая мысль Ибн-Рушда. Только в отличие от аль-Газали он считает эти концепции уступкой теологии. По поводу различения между необходимым и возможным кордовский мыслитель заявляет: мир вечен, а все вечное уже само по себе необходимо; когда возможная вещь становится необходимой, ее природа переходит в свою противоположность, между тем как Ибн-Сина говорит о мире как о бытийно-возможном-самом-по-себе и бытийно-необходимом-благодаря-другому; наконец, то, что мир в целом есть нечто возможное, не самоочевидно; напротив, если признать в мире наличие всеобщих причинных связей, то целокупность мира будет отнюдь не возможной, а необходимой.

Отвергая тезис о необходимом проистекании из единого только единого, Ибн-Рушд утверждает, что из первосущего может проистекать все многообразие как простых, так и сложных предметов, сопричастных первосущему каждый согласно своей природе. Положение Ибн-Сины о том, что из единого может проистекать только единое, находится в противоречии с его же

собственным утверждением, что проистекающий из бытийно-необходимого-самого-по-себе перворазум есть нечто уже содержащее в себе множество. Подобные рассуждения, восклицает он, не возвышаются не то что до диалектического, но и до риторического уровня. Первосущее, заключает Ибн-Рушд, есть причина универсума лишь в той мере, в какой выступает высшим принципом взаимосвязи вещей, по отношению к которому стираются все различия между единым и множественным, бесконечным и конечным; только потому, что познаваемые нами предметы отделены друг от друга, мы не можем воспринимать актуально бесконечное, но если существует знание, в коем познаваемые предметы соединены, то по отношению к нему конечное и бесконечное тождественны. Это знание «есть не что иное, как гармония и порядок, кои наличествуют во всех предметах, а этот порядок и эта гармония воспринимаются деятельными силами, которые имеют порядок и гармонию, существуя во всех предметах, и которые философы называют „природами“» (56, 106), Доказательство бытия первосущего должно осуществляться не в метафизике, а в физике: познавая мир, мы тем самым познаем и первосущее. Познание абсолютной истины не есть единовременный акт интеллектуальной интуиции, а бесконечный процесс, реализующийся в чередовании все новых и новых людских поколений, и соединения с деятельным разумом мудрец достигает только на склоне лет (а не в юношеском возрасте, как у Ибн-Сины).

Влияние, оказанное Аверроэсом на процесс секуляризации философской мысли в христианской Европе, есть так или иначе и влияние традиции, идущей от Авиценны. Но непосредственное влияние трудов Абу-Али на философскую мысль западноевропейского средневековья было противоречивым. Эта противоречивость обусловливалась тем обстоятельством, что западноевропейские книжники, читая тексты, принадлежащие Авиценне, не могли понять их подтекст, поскольку не имели почти никакого представления о той социокультурной атмосфере, в которой протекало творчество Абу-Али. Из произведений Ибн-Сины, которые стали известны на христианском Западе уже в XII в., непосредственное воздействие на ход поступательного развития европейской науки оказали его естественнонаучные работы, прежде всего «Канон врачебной науки». Философия же его привлекла внимание прежде всего своими неоплатонистскими аспектами; в итоге возникло течение, иногда называемое «авиценнизирующим августинианством», начало которому положил трактат архиепископа толедского Иоанна (XII в.) «О

душе». В XIII в. влияние Авиценны прослеживается у Вильгельма Овернского, у францисканских мэтров в Парижском университете, у Александра Гэльского, Жана де-ля-Рошеля, Бонавентуры, равно как у английских францисканцев — Роберта Гроссетеста и Джона Пеккама. Своего апогея это влияние достигло в философии Роджера Бэкона, чьи, в частности, политические идеи отражают взгляды Абу-Али на… халифскую власть. Популярность Авиценны, однако, не ограничивается августинианскими кругами. Следы его влияния обнаруживаются в творчестве Альберта Великого (определение души, концепция пророчества), у Фомы Аквинского, в работах Дунса Скота.

Что касается Фомы Аквинского, то относительно арабо-мусульманских влияний на его творчество обычно говорится, что в физике он больше вдохновлялся Аверроэсом, а в метафизике — Авиценной. Но такое утверждение может ввести в заблуждение, поскольку требуется еще выяснить, насколько адекватно он понимал того и другого философа, и в какой мере их положения, вырванные из контекста, подверглись у него искажению. В своем месте мы уже имели возможность познакомиться с тем, какое совершенно иное звучание должны были приобрести у «ангельского доктора» рассуждения философа-врача Ибн-Сины о бессмертии души, будучи приведены им без искажения всего их строя, но оторваны от общего контекста мировоззрения Абу-Али. В данном же случае мы хотели бы перечислить лишь те тезисы Абу-Али, которые подверглись критике со стороны доминиканского теолога: внешнее воздействие на материю действующих причин; опосредствованное творение; необходимый характер творения; извечность творения; отрицание свободной воли у человека; отрицание телесного воскрешения; естественное пророчество; познание богом единичного через познание общего; единство конкретной субстанции и акцидентальный характер существования. Приведенный перечень показывает, что в одних случаях Аквинат, правильно понимая идеи Авиценны, отвергает их как неприемлемые с богословской точки зрения, в других — понимает рассуждения аш-Шейха ар-Раиса буквально, а следовательно, неадекватно, в-третьих — истолковывает его взгляды через призму Аверроэсовой критики Авиценны, которая сама по себе обнаруживает достаточную сомнительность.

Важным посредствующим звеном в передаче арабо-мусульманской философии в христианскую Европу была творческая и переводческая деятельность средневековых еврейских ученых, с помощью которых, в частности, философское наследие Ибн-Сины перешло в руки западноевропейских мыслителей. Среди еврейских философов было и много

непосредственных последователей Абу-Али, из коих наиболее глубокий след в истории философии оставил Моисей Маймонид (1135–1204). Можно предположить, что именно эта струя в средневековой философской мысли вынесла на гребень волны новой философии XVII столетия наследие Ибн-Сины, к этому времени считавшееся уже покоящимся на дне под обломками того древнего судна, что на протяжении двух тысячелетий плавало под гордым флагом аристотелизма. Речь идет о возрождении философской традиции, связывавшейся в Европе с именем Авиценны, потомком испанских евреев, которые, спасаясь от инквизиции, были вынуждены покинуть страну Маймонида и Ибн-Рушда, — Бенедиктом Спинозой.

Идейная связь Спинозы с арабо-мусульманскими перипатетиками, прямая и опосредствованная, — тема специального исследования. Укажем схематически лишь на предположительные параллели в основополагающих онтологических концепциях, развивавшихся обоими мыслителями с уклоном в сторону проблематики практических наук: бытийно-необходимое-само-по-себе — субстанция; бытийно-необходимое-благодаря-другому — модусы; бытийно-возможное-само-по-себе — единичные вещи; перворазум и первоматерия — идея бога и промежуточный бесконечный модус, облик всей Вселенной; Запад, материя в ее ближайшем определении — атрибут протяженности; Восток, разум Вселенной — атрибут мышления; деятельный разум — абсолютно бесконечный интеллект; душа Вселенной — движение и покой. За адекватность приведенной схемы ручаться нельзя, но можно не сомневаться, что исследования по затронутому здесь вопросу могут уточнить как философские воззрения Спинозы, так и место, занимаемое Ибн-Синой в истории философии.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИБН-СИНА

ТРАКТАТ О ХАЙЕ, СЫНЕ ЯКЗАНА

Настойчивая просьба ваша, о братья мои, растолковать вам повесть о Хайе, сыне Якзана, сломила упорство мое в отказе, распустила узел решимости моей отговариваться да отнекиваться — вот и приходится мне подчиниться вам, оказать вам в деле сем помощь. А успех уж — от Аллаха.

Как-то в бытность мою в родном краю довелось мне с приятелями моими отправиться в одну из окрестностей его, облюбованную людьми для отдыха и прогулки. Когда мы бродили вместе по округе, откуда ни возьмись появился пред нами благообразный старец. Отмеченный печатью прожитых им многотрудных лет, и в глубокой старости сохранил он свежесть совсем еще юношеских сил: в величественной осанке его не было и признака сутулости, старческая немощь не тронула его стать, седины же у него пробилось как раз столько, сколько седеющему придает только красоту. И мне тут же захотелось познакомиться с ним. Побуждаемый возникшей во мне неодолимой потребностью сблизиться с ним и вступить в общение, я с приятелями направился к старцу, и стоило нам подойти к нему, как он первым пожелал нам мира и многолетия, удивив нас сладкозвучностью речи, что лилась из его уст.

Наперебой заговоривши с ним, стали мы расспрашивать старца обо всем житье-бытье его, разузнавать, чем живет он, чем промышляет да как зовут его, как величают и откуда он родом. Старец же нам отвечал: «Зовут и величают меня Хайем, сыном Якзана, родом я из города Иерусалима, а чем занимаюсь — скитаюсь вот по странам миров, так что ведомы они мне уж вдоль и поперек. Лицом я обращен к отцу моему, — а он живой. Это он, снабдив меня ключами ко всем паукам, направлял стопы мои по стезям, что ведут в самые разные уголки мира, пока путешествием своим я не сомкнул горизонты областей».

Мы задавали ему вопросы о науках, стараясь получить от него разъяснения содержащихся в них тайн, пока не дошли до физиогномики, и проницательность, которую я обнаружил у него в этой науке, повергла меня в крайнее изумление — обсуждать эту науку он начал тогда, когда мы только еще собирались его

расспросить о ней. Он сказал: «Физиогномика — это одна из тех наук, прибыль от которых отсчитывается наличными. Ибо она делает тебе явными те свойства человеческой природы, которые всякий стремится держать в тайне от других, так что сообразно с этим ты будешь с человеком либо откровенен, либо скрытен. Физиогномика сделает в тебе заметными черты полустершиеся, особенности чуть заметные и качества почти исчезнувшие, и если коснется тебя рука исправления, то доведет тебя до совершенства, а начни тебя обтачивать совратитель — вступить тебе на скользкую тропу. Вот и ты в окружении тех, кто не отступает от тебя, а ведь это дурные спутники, и тебе не избавиться от них. Они введут тебя в соблазн, если только не обережет тебя некое щедрое покровительство.

Тот, который перед тобой, — это обманщик и краснобай, выдумывающий небыль и сочиняющий измышления. Он снабжает тебя вестями, кои никогда не служили дорожным припасом и в коих быль замутнена небылью и правда заслонена ложью. Но при всем том он служит тебе соглядатаем и дозорным: через него доходят до тебя сведения о том, чего не видно с твоей стороны и что удалено от местоположения твоего. И тебе ничего не остается, как отделять у него быль от небыли, отыскивать правду в измышлениях, извлекать истину из груды ошибок — без него тебе все равно не обойтись. И может статься, что возьмет тебя за руку удача и выведет из тупика блужданий; может случиться, что замешательство заставит тебя застыть на месте; а может оказаться так, что заманит тебя в ловушку правдоподобие измышлений.

Тот, который справа от тебя, — буян: коли поднимется в нем ярость, не подавить ее уговорами, не умерить ласкою. Он что огонь в сухих дровах, что поток на крутой стремнине, что львица, потерявшая детеныша своего. Тот же, который слева от тебя. — гадостный чревоугодник и похотливый жеребец: только праху насытить его утробу, только земля утолит вожделение его. Лижущий, лакающий, жрущий, алчущий, он что боров, которого морили голодом, а затем выпустили на навоз.

Связан ты с ними, о несчастный, так, что избавит тебя от них лишь побег из родных краев да в такую землю, на которую не ступить ногой никому из подобных им. Но покуда час для побега сего еще не настал и пока нет тебе спасения от них, пусть рука твоя повелевает ими и пусть восторжествует над ними власть твоя. И упаси тебя передать им свою узду или ослабить им поводья свои. Лучше совладай с ними, показав себя добрым хозяином, и в меру давай им волю. Ибо если ты будешь тверд с ними, то ты подчинишь их себе, а не они тебя, ты оседлаешь их, а

не они тебя.

Что до действенных средств, применимых к ним, то состоят они в том, чтоб одернуть сего ненасытного дурня и умерить его вожделения, справившись с ним посредством необузданного озорника, а того неподатливого строптивца поставить на место, утихомирив ласкательством льстивого дурня. Что до этого лживого краснобая, то не питай к нему благосклонности, пока не предъявит тебе надежного ручательства от Аллаха — вот тогда и доверяй ему, не отказывайся прислушиваться к тому, что он, хоть и путано, сообщает тебе, и ты не упустишь среди сообщений его те, что заслуживают проверки в своей обоснованности и достоверности».

После того как эти приятели были описаны мне, я обнаружил, что доверие мое нуждается в скорейшем подтверждении того, что он поведал. И когда я вновь стал проверять их уже целенаправленным путем, пока я занимался ими и терпел их, то подчиняя их себе, то сам оказываясь у них в подчинении, поведанные сведения о них подтвердились сведениями, полученными через опыт. Аллах да поспешествует добрососедству с этими спутниками до часа расставания!

Затем, как человек, обуреваемый страстным стремлением и нетерпеливым желанием скорее начать свое путешествие, я принялся заклинать старца, чтобы он указал, куда мне направить стоны. Он же мне в ответ: «Тебе, как и всем в твоем положении, недоступно путешествие, подобное моему, и дорога сия заказана тебе, как всем им, пока не посчастливится тебе уединиться, а срок тому предустановлен и не опередить его. Так что довольствуйся путешествием, перемежающимся остановками, когда придется то находиться в пути, то быть занятым вот этими. Коли ты со всем рвением своим отдашься путешествию, я сойдусь с тобой, а с ними ты разлучишься; буде же овладеет тобой тоска по ним, ты вернешься к ним, а со мною будешь в разлуке до той поры, пока решительно не порвешь с ними». Разговор наш принял затем такой оборот, что я стал расспрашивать его о каждой из областей, кои он объял познанием своим и о коих располагал всеми сведениями. И он сказал: «Рубежей земли — три. Один из них— это тот, к которому примыкают Запад и Восток. Он познан целиком, и о большей части того, что заключено в нем, распространены повсюду сведения как вполне разумные и достоверные, так и диковинные. Два же остальных рубежа неведомые: один — за Западом, другой — за Востоком. Каждый из них имеет заповедный рубеж, и преступить их могут только избранные, обретшие силу, которая от природы людям никогда не дается. А обретению ее помогает омовение в некоем журчащем

источнике неподалеку от стоячего источника жизни. Если забредет к нему путник, и очистится им, и испробует сладкой воды его, то растечется по членам его созидательная сила, которая придаст ему крепость, достаточную для того, чтобы пересечь ту пустыню, и он не погрузится в море-океан, гора Каф не изнурит его стремнинами своими, и адское воинство не скатит его в преисподнюю».

Мы попросили его рассказать об этом источнике подробнее, и он сказал: «Вы, верно, уже слышали о том, как обстоит дело с тьмой, парящей в той стороне, где полюс: восходящее на небо солнце озаряет ее в назначенный срок раз в году; кто безбоязненно ступит в ее пределы, тот очутится под конец на просторе бескрайнем и полном света. Первое, что попадется ему там, — это журчащий источник, который прокладывает себе путь рекою до перешейка. Всяк искупавшийся в нем станет столь легким и проворным, что удержится над водой, не влекомый ко дну, взберется на гребни горных хребтов, не почувствовав усталости, и под конец выберется к одному из двух запредельных ему доселе рубежей».

Мы стали расспрашивать его о западном рубеже — ведь страна наша близка к нему, — и он сказал: «На самом дальнем краю Запада есть большое тинистое море, которое в божественной книге именуется „тинистым источником“. Солнце заходит, именно когда встречает его на своем пути. Пространство, на коем раскинулось оно, относится к пустынной области, ширь которой не поддается определению и которая не осваивается никем, кроме случайно попадающих сюда чужеземцев. Тьма никогда не покидает ее поверхности, и переселенцы здесь уловчаются удержать только искорки света, когда солнце склоняется к закату. Почва в ней солончаковая; всякий раз, как ее заселяют те, кто приходит сюда, чтобы освоить эти места, она извергает их, а если некоторые все же обосновываются на ней, что ни осваивают они — все приходит к разрухе, как ни обстраиваются — все рассыпается прахом. Между обитателями ее то и дело возникают распри, доходящие до смертоубийства. Где какое сообщество окажется посильнее, там оно захватывает все что ни есть в жилищах у других, изгоняет их и старается само обосноваться на их месте, но добивается лишь того, что терпит разорение. Так у них заведено, и исправиться им не суждено.

В область сию может занести всякое животное и растение; но стоит им обжиться в ней, попастись и испробовать здешней воды, как они обрастают необычным для их облика покровом: ты увидишь здесь, к примеру, человека, а покрыт он звериной шкурой, да густая трава проросла на нем — и так дело обстоит с

любым другим видом. Так что область сия — разоренный край, солончаковая пустыня, полная смуты, волнения, вражды и злобности, красоту и радость для себя заимствующая из места отдаленного.

Между этой областью и вашей есть другие, но за областью сей, начиная оттуда, где стоят столпы небосвода, простирается область, сходная с ней в нескольких отношениях: это пустынная равнина, населенная одними пришлыми чужеземцами; свет похищается ею у чужого народа, хотя к проему для света она расположена ближе, чем упомянутая ранее область; служит она местом, где заложены опоры небесных тел, точно так же, как указанная область служит местом, где заложены и укреплены опоры этой земли. Только жители этой области обосновались здесь прочно, поселения друг у друга пришельцы силой не отторгают, и у каждой общины есть определенный участок земли, который никто из чужих не захватывает в награду за одержанную победу. Ближайший к вам обитаемый край — это страна, населенная малорослым и проворным в движениях племенем. Городов же там насчитывается девять.

Затем следует царство, жители которого еще меньше тех ростом и помедлительнее их в движениях, а любимые занятия их — письмоводство, астрономия, белая магия, наука о талисманах, тонкие ремесла и углубленные работы. Городов же там насчитывается десять.

Затем следует расположенное по ту его сторону царство, жители которого — обладатели красивой наружности, охотники до пиршеств и увеселений, люди, не знающие горести и печали, тонкие знатоки игры на лютне, распространенной у них во множестве разновидностей. Управляет ими женщина, и они имеют естественное предрасположение к доброте и мягкосердечию, так что отвращение у них вызывает уже одно упоминание о зле. Городов же там насчитывается девять.

Затем следует царство, жители которого подороднее телом и еще большей красоты. Их особенность в том, что удаление от них полезно, а приближение к ним вредно. Городов же там насчитывается пять.

Затем следует царство, в коем укрывается племя, несущее земле порчу. Душегубство, кровопролитие, коварное убийство, членовредительство служат им утехой наряду с увеселениями и развлечениями. Царствует над ними некто рыжеволосый, испытывающий постоянное искушение учинить пытку, казнь или телесную расправу. Как заверяют те, кто передает вести об этом царстве, завороженный той царицей, он охвачен страстью к ней. Городов же там насчитывается восемь.

Затем следует обширное царство, коего жители преисполнены нравственной чистоты, справедливости, мудрости, благочестия, решимости предоставить любой стране все, что нужно для ее благополучия, готовности проявить участие к близкому и далекому, оказать любезность знакомому и незнакомому. И им как нельзя более повезло по части красоты и благолепия. Городов же там насчитывается восемь.

Затем следует царство, населенное племенем, у коего мысли путаные, а устремления злобные. Однако если уж надумало оно исправиться, то дает тому самое веское подтверждение, а коли решило напасть на какое племя, то не наносит удара, бросаясь очертя голову, но коварно и скрытно подбирается к нему, не торопится в действиях и не выказывает нетерпения в отношении того, что падет с дерева или прорастет из земли само. Городов же там насчитывается восемь.

Затем следует огромное царство с широко разбросанными землями и великим множеством жителей, край, где обосновываются не в городах, а в пустынной равнине, разделенной двенадцатью рубежами, и где имеется двадцать восемь поселений. Ни один разряд жителей здесь не вступает в поселение другого разряда, пока те, кто находится впереди, не освобождают своих жилищ — вот тогда их место занимают без промедления. Племена, что населяют предыдущие царства, путешествуя, непременно наведываются сюда.

К нему примыкает царство, горизонты которого и поныне неведомы. В нем нет ни городов, ни округов, и не укрыться там никому, кого можно было бы воспринять зрением. Жители его суть духовные существа из числа ангелов — люди там не обитают. На тех, кто ниже, повеление и предопределение нисходит из этого царства. А по ту его сторону нет никакой обитаемой земли.

Итак, к двум областям сим примыкают земли и небеса, что с левой стороны мира, каковые и образуют Запад. Если ты отправишься от них в сторону Востока, то пред тобою предстанет область, не заселенная ни людьми, ни травами и кустарниками, ни деревьями, ни камнями. Вся она — привольно раскинувшаяся суша да пучина морская, да ветры, заключенные в подземелье, да жарко полыхающий огонь. Пересекши ее, ты окажешься в области, где встретятся тебе и недвижные громады гор, и реки быстротечные, и вольные ветры, и ливнем разражающиеся тучи; ты найдешь здесь самородки золотые и серебро, камни благородные и простые, всех родов и видов — только нет здесь ничего произрастающего. Путь через нее приведет тебя в область, изобилующую — помимо перечисленного — многоразличными

растениями: как травами и кустарниками, так и деревьями, как плодовыми, так и неплодовыми, как приносящими орехи, так и дающими семена, — только не услышать тебе в них даже писка или шипения живого существа. Отсюда ты попадешь в область, в коей тебе собраны и все ранее перечисленное, и многообразные виды бессловесных животных: плавающих, пресмыкающихся, ходящих и летающих, рождаемых и самозарождающихся, — только нет здесь человека. И отсюда ты выйдешь уже в этот ваш мир, а о том, что содержит он в себе, вы имеете понятие и по собственным наблюдениям, и по рассказам других.

Если же ты направишься прямиком на Восток, то встретишь солнце, восходящее меж двух сонмищ пособников сатаны. Ведь у сатаны есть два таких сонмища: одно — летает, другое — шагает. Из них шагающее племя включает в себя два рода: род, наделенный норовом хищника, и род, наделенный норовом скотины; меж ними постоянная, никогда не утихающая распря. Оба они — по левую сторону Востока. Что же до демонов, которые летают, то их волости — по правую сторону Востока. В их облике нет единообразия; напротив, каждой особи их, можно сказать, свойственна неповторимая внешность: может попасться облик, составленный из сочетания двух либо трех, либо четырех обликов, вроде парящего человека или свиноголовой гадюки; а может попасться облик-недоносок, вроде особи — половины человека, особи — одной ноги человека, особи — кисти руки человека или какой другой подобного рода твари. Похоже на то, что составные образы, запечатлеваемые художниками, перенесены как раз из этой области.

Тот, кто вершит делами сей области, велел проложить пять дорог для гонца, расставив также на них пограничные охраны своего царства. Здесь хватают пленных обитателей этого мира и записывают поступающие отсюда сведения. Пленные передаются блюстителю пяти дорог, следящему за вратами области, а при пленниках — вести в грамоте, свернутой в свиток и закрепленной печатью, дабы ее не прочел блюститель. Оному дозволено и вменено в обязанность только препровождать их всех к некоему хранителю, который представляет их царю. Пленники находятся в ведении этого хранителя, а их пожитки он поручает беречь другому хранителю. Всякий раз, как из вашего мира захватывают людей, животных или чего другого, они начинают производить потомство по образам своим, сочетая их друг с другом либо же недонашивая их.

Из упоминавшихся двух сонмищ пособников сатаны одно отправляется в эту вашу область и, застигая людей, проникает в самое их дыхание, чтобы добраться до тайников сердца. Из двух

же шагающих сонмищ то, что имеет обличье хищников, подстерегает, когда возьмет человека хоть малейшая досада, и тогда принуждает его выйти из себя, расписывая ему в лучшем виде такие злодейства, как убиение, членовредительство, опустошение и истязание. Оно взлелеивает в душе ненависть, подстрекает чинить всяческую несправедливость и притеснение.

Что до второго из указанных сонмищ, то, оседлав назойливость и опершись на настойчивость, оно не перестает нашептывать сердцу человеческому слова, коими расписывает ему деяния порочные, поступки омерзительные и всяческое непотребство, прельщая его оными и подстрекая к ним, пока тот не окажется втянут в них бесповоротно.

Что же до летающего сонмища, то оно лишь наущает человека считать ложным все незримое, расписывает перед ним красоту поклонения тому, что сотворено природой и искусством, и тайно внушает ему, будто нет другого рождения, нет воздаяния за дурные и благие дела и нет вечносущего над царствием.

В этих двух сонмищах есть разновидности особей, которые бывают близ границ области, расположенной за той, где обитают земные ангелы, и которые следуют верным путем тех ангелов, отказавшись от заблуждения бунтовщиков и приняв образ жизни благих от духовных. Таковые, коли смешаются с людьми, не совращают их, не сбивают с пути истинного, а, напротив, благую помощь они оказывают им в очищении их. Это — джинны и хинны.

Кто выберется за пределы области сей, тот вступит в области, населенные ангелами. Из этих областей та, что примыкает к земле, — обитель для ангелов земных. А оные — двух разрядов: справа — ведуны и повелители, слева — исполнители и вершители. Оба разряда то, низвергаясь, упадают в область джиннов и людей, то, взмывая, поднимаются к небесам. Сказывают, что хранители и благородные писцы — как раз из их числа: тот, кто сел наблюдать за правой стороной, принадлежит к повелителям — ему и диктовать; тот же, кто сел наблюдать за левой стороной, принадлежит к вершителям — ему и писать.

Кому дано отыскать путь, что ведет через область сию, тот, вырвавшись на волю, окажется по ту сторону неба, и взору его предстанет потомство от первотворения. У потомства же этого есть царь, коему единому оказывается повиновение. Первый рубеж там населен слугами великого их царя, и они, верноподданные, усердствуют в выполнении дел, сулящих хоть какое-то приближение к нему. Это — племя смиренников, глухих к зову алчности, скупости, похоти, зависти или лени. Им поручено было освоить окраинные земли царства, и они заселили

их. Это оседлые жители, горожане, для коих обителью служат прочные замки и роскошные палаты из глины, замешанной столь изощренным способом, что глина области вашей с замесью сей не идет ни в какое сравнение: она крепче алмаза, яхонта и всего, что в твердости своей не знает износу. Жизнь дарована им долгая, и срок платежа в их последний час отодвинут настолько, что смерть похитит их лишь за гранью времени самой что ни на есть отдаленной. Жизнь же они коротают в безропотном осваивании окраинных земель.

За ними идет племя тех, кто находится в более близком общении с царем и кто неутомимо прислуживает собранию, уподобляясь ему. Их оберегали, а потому в исполняемых ими делах никем не заменяли. Они выделены за родственную близость свою, и им предоставлена возможность лицезреть высшее собрание, обступать его, дана радость в созерцании постоянном, безотрывном любоваться ликом царя своего. Во украшение свое наделены они добротою в нравственных качествах, тонкостью и проницательностью в мыслях, благоразумием в подаваемых ими советах, а равно чарующей внешностью, восхитительной миловидностью и безупречнейшей стройностью. У каждого из них — строго очерченный предел, известное положение и отведенная ему ступень, которую никто не может ни оспаривать у него, ни делить с ним, так что все остальные или возвышаются над ним, или же довольствуются скромным местом своим ниже его. Среди них положение, наиближайшее к царю, занимает один — он отец для них, а те чада и внуки для него. От него к ним исходят обращение царя и указ его. К удивительным особенностям их относится то, что свойственная им природа не торопит их дожить до седин и дряхлости, а тот, кто у них родоначальником, хотя он и старше их всех, превосходит остальных и щедро дарованной ему жизненной силою, и изумительной красой неувядающей юности. Отказавшись от крова, все они удалились в пустынную степь, и глубже всех царь.

Впросак попадет всяк, кто для царя сего начнет выводить хоть какое-то родословие; бреднями окажутся слова того, кто вздумает ручаться хоть за какое-нибудь славословие, что оно достойно его; тщетными будут старания того, кто станет искать для него хоть какое-то описание. Сравнения бегут с его пути, и любители сравнений не помышляют применять их к нему даже в мечтах своих. У него нет различимых членов, но в красоте своей он — лик, в щедрости же — длань. Красота его затмевает проявления всякой другой красоты, а великодушие его делает жалкой ценность любого иного великодушия. Когда кто-нибудь из тех,

кто обступает его ковер, вознамерится лицезреть его, опустит изумленный взор его долу, и взор тот вернется с унижением, уведенный, можно сказать, назад прежде, чем достиг его. Красота его — как бы завеса красоты его; обнаруживая себя, он как бы прячется, проявляя себя — как бы скрывается. Так и с солнцем: задернется дымкой — видно отчетливо, а засияет — недоступно для взора. Ибо свет его — завеса света его.

Воистину тот царь в полном блеске восходит над родичами своими, не скупясь позволяет им любоваться собой; если же им не удается разглядеть его хорошенько, то лишь из-за недостатка их же собственных сил. Воистину он всевеликодушный, многоизбыточный, вселюбящий, всещедрый, всерадушный, всеодаряющий. Коли кто завидит воочию хоть какое-то проявление благолепия его — быть взору его прикованным к нему, и не оторваться оному от него ни на единое мгновение.

Среди людей отдельные переселяются к нему. Он из милостей своих воздает каждому свое, внушает им презрение к благам этой области вашей, так что если они возвращаются от него, то удостоенными высокой почести».

Старец Хай, сын Якзана, сказал: «Коли б, беседуя с тобою н пробуждая тебя, я не приближался к нему, быть бы заняту мне с ним, и не до тебя уж было бы мне. А хочешь — следуй за мною к нему.

С миром».

Перевод с арабскою А. В. Сагадеева.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Абу-Абдаллах ан-Натили 16
Абу-Бакр ар-Рази 54, 101
Абу-Саид Мейхени 197
Александр Гэльский 216
Аля-ад-Дауля 25, 27
Анавати Г. Ш. 32
Аристотель (Стагирит) 24, 55–59, 64, 68, 73, 76, 82, 85–90, 93, 107–109, 111, 117–118, 122, 129, 149, 153, 155–156, 165, 168, 183
Аль-Аррак, Абу-Наср 20–21
Аль-Ашари 44
Аль-Багдади, Абу-Мансур 45
Аль-Байхаки 15
Аль-Бакыллани = =45
Бартольд В. В. 37
Бахманйар ибн-аль-Марзбан 28, 69,193
Беркли Д. 174
Бируни, Абу-Рейхан 20, 128
Бонавентура 216
Бруно, Джордано 124
Булгаков П. Г. 20
Бэкон, Роджер 216
Бэкон, Фрэнсис 103
Вильгельм Овернский 216
Аль-Газали, Абу-Хамид 45, 63, 69, 174, 184, 208–213, 214
Гален 82, 95
Гардэ Л. 13
Гегель Г. В. Ф. 186
Геродот 29
Гиппократ 109
Гуашон А.-М. 10, 90, 93
Декарт Р. 142, 168
Джабир ибн-Хайян 130
Аль-Джувайни 45
Аль-Джузджани, Абу-Убайд 24, 27–28? 31, 33,69–70, 151
Евклид 95
Жан де-ля-Рошель 216
Жильсон Э. 168
Ибн-Аби-Усайбиа 15
Ибн-аль-Араби 197
Ибн-аль-Асир 25
Ибн-Баджа, Абу-Бекр Мухаммед 119, 212

Ибн-Зайла 28
Ибн-Рушд (Аверроэс) 56–57, 68–69, 75, 124, 144–145, 184, 196–197, 212, 215–216, 218
Ибн-Таймия 42, 45, 47
Ибн-Туфейль, Абу-Бекр Мухаммед 68, 103–104, 143, 212
Ибн-Халликан 15
Иисус 48
Иоанн Дунс Скот 171, 216
Иоанн Филопон 117–118, 165
Аль-Кадир 43
Кант И. 184
Аль-Каши 15
Аль-Кинди, Абу-Юсуф Якуб ибн-Исхак 36, 54, 58
Ксенофан 128
Аль-Кыфти 15
Леонардо да Винчи 128
Лосев А. Ф. 168
Маджд-ад-Дауля 23
Аль-Мамун 43
Маймонид Моисей 218
Майоров Г. Г. 39, 156
Маркс К. 41
Аль-Масихи, Абу-Сахль 20–22
Аль-Масуми, Абу-Абдаллах 28
Махдави Я. 33
Махди М. 53, 57
Махмуд (султан) 13, 21–23, 26, 44, 49—50
Моисей 48
Аль-Мутаваккиль 43
Мухаммед 39–40, 48, 50
Низами Арузи 20–21
Ньютон И. 121
Омар Хайям 208
Пеккам, Джон 216
Платон 7, 40, 55, 58–59, 63, 122, 203
Плотин 55–56, 58–59, 65, 157–158
Порфирий 85
Прокл 165
Рахман Ф. 114
Ренан Э. 145
Роберт Гроссетест 216
Соколов В. В. 67
Спиноза Б. 193, 218–219
Стено, Николай 128

Страбон 29
Аль-Фараби, Абу-Наср 19, 36–37, 54–65, 71, 76, 82, 85, 90, 103–104, 143, 158–160, 185, 198, 200, 207, 212
Фахр-ад-Дауля 22—23
Фахр-ад-Дин ар-Рази 101
Фирдоуси 22
Фома Аквинский 144, 189, 216–217
Аль-Хаким 49
Аль-Халлядж 51
Аль-Хаммар,
Абу-льХайр 20—21
Шамс-ад-Дауля 24
Аш-Шахрастани 69
Шихаб-ад-Дин ас-Сухраварди 67
Энгельс Ф. 14, 199
Юм Д. 211
Яхья ибн-Ади 118

ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения,* изд. 2-е.

***

2. *Ибн-Сина.* Автобиография. Пер. А. В. Сагадеева. — «Избранное». М., 1980.

3. *Ибн-Сина.* Даниш-намэ (Книга знания). Пер. А. М. Богоутдинова. Сталинабад, 1957.

4. *Ибн-Сина.* Девять трактатов по философии и физике. Каир, 1908 (на араб. яз.).

5. *Ибн-Сина.* Исцеление. Аподейктика. Каир, 1954 (на араб. яз.).

6. *Ибн-Сина.* Исцеление. Логика. 3. Силлогизм. Под ред. С. Зайида. Каир, 1961 (на араб. яз.).

7. *Ибн-Сина.* Исцеление. Математика. 3. Свод науки о музыке. Введение. Пер. А. В. Сагадеева. — «Музыкальная эстетика стран Востока». М., 1967.

8. *Ибн-Сина.* Исцеление. Метафизика, т. 1–2. Каир, 1960 (на араб. яз.).

9. *Ибн-Сина.* Исцеление. Физика. 6. Психология. Под ред. И. Мадкура. Каир, 1975 (на араб. яз.).

10. *Ибн-Сина.* Канон врачебной науки, т. 1–5. Пер. М. А. Салье и др. Ташкент, 1954–1961.

11. *Ибн-Сина.* Книга спасения. Под ред. М. С. Курди. Каир, 1938 (на араб. яз.).

12. *Ибн-Сина.* Книга спасения [О вечности мира]. Пер. А. В. Сагадеева. — «Антология мировой философии», т. 1, ч. 2. М.,1969.

13. *Ибн-Сина.* Книга указаний и примечаний. Под ред. С. Дунья, т. 1–3. Каир, 1960 (на араб. яз.).

14. *Ибн-Сина.* Логика восточных. Каир, 1910 (на араб. яз.).

15. *Ибн-Сина.* Математические главы «Книги знания». Душанбе, 1967.

16. *Ибн-Сина.* О действии и претерпевании действия. Хайдарабад, 1934 (на араб. яз.).

17. *Ибн-Сина.* О душе (фрагмент из «Книги спасения»). Пер. А. В. Сагадеева. — «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв.». М, 1961.

18. *Ибн-Сина.* [О растительной душе, о чувственном восприятии и об органах, коими пользуется душа] (фрагменты из «Книги исцеления»). Пер. А. В. Сагадеева. — «Избранные

произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв.». М., 1961.

19. *Ибн-Сина.* [Об образовании гор и минералов] (фрагменты из «Книги исцеления»). Пер. А. В. Сагадеева. — «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв.». М., 1961.

20. *Ибн-Сина.* Объяснения. Под ред. А. Бадави. Каир, 1973 (на араб. яз.).

21. *Ибн-Сина.* Поэма о медицине [фрагменты]. Пер. М. Фофановой и М. Чемерисской. — «Избранное». М., 1980.

22. *Ибн-Сина.* Собрание трактатов. Каир, 1910 (на араб. яз.).

23. *Ибн-Сина.* Состояния души. Под ред. А. Ф. аль-Ахвани. Каир, 1952 (на араб. яз.).

24. *Ибн-Сина.* Существо философии. Под ред. А. Бадави. Каир, 1954 (на араб. яз.).

25. *Ибн-Сина.* Трактат «адхавийя» о возврате. Под ред. С. Дунья. Каир, 1949 (на араб. яз.).

26. *Ибн-Сина.* Трактат о птицах. Пер. А. В. Сагадеева. — «Избранное». М., 1980.

27. *Ибн-Сина.* Трактат о Хайе, сыне Якзана. Каир, 1959 (на араб. яз.).

28. *Avicenna.* De anima. Ed. F. Raliman. London, 1959.

29. *Avicenna.* On theology. Transl. by A. J. Arberrv London, 1952.

30. *Avicenne.* The propositional logic. A translation from «al-Sifa»: al-Qiyas by N. Shehaby. Boston, 1973.

31. *Avicenne.* Le livre de science. Trad. par M. Achena et H. Masse, t. 1–2. Paris, 1955.

32. *Avicenne.* Poeme de la medicine (Urgi7za fi't-tibb). Ed. et trad. par H. Jahier et A. Noureddine Paris 1956.

33. *Avicenne.* Traites mystiques. Texte arabe avec explication francaise par A. F. Mehren, fasc. 1–4. Leyde, 1889–1899.

34. *Ibn Sina (Avicenne).* Livre des directives et remarques (kitab al-'isarat wa l-tanbthat). Trad. par. A.-M. Goichon. Beyrouth — Paris, 1951.

35. *Ibn-Sina (Avicenne).* La methaphysique du Shifa'. Trad. par G. C. Anawati. Paris, 1978.

36. *Ibn-Sina (Avicenne).* Phychologie d'apres son oevre as-Sifd'. Ed. et trad. par J. Bakos, t. 1–2. Prague, 1956.

***

37. Абу Али ибн Сина, его медицинские и некоторые философские воззрения. Ташкент, 1979.

38. *Анавати Г. Ш.* Библиография Ибн-Сины. Каир, 1950 (на араб. яз.).

39. *Аристотель.* Сочинения в четырех томах, т. 1–3. М., 1975–1980.

40. *Бахманйар ибн-аль-Марзбан.* Познание. Тегеран, 1971 (на араб. яз.).

41. *Аль-Бируни и Ибн-Сина.* Переписка. Ташкент, 1973.

42. *Болтаев М. Н.* Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн-Сины и его школы. Душанбе, 1965.

43. *Брагинский И. С.* Ибн-Сина — мыслитель и поэт. — *Ибн-Сина (Авиценна).* Избранное. М., 1980.

44. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии в двух томах, т. 1–2. М., 1977.

45. *Григорян С. Н.* Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.

46. *Джумаев В. К.* Хирургия Абу Али ибн Сины и ее исторические истоки. Изд. 2-е. Ташкент, 1979.

47. *Закуев К.* Психология Ибн-Сины. Баку, 1958.

48. Коран. Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1963.

49. *Лей Г.* Очерк истории средневекового материализма. М.,1962.

50. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975.

51. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.

52. *Махдави Я.* Библиография Ибн-Сины. Тегеран, 1954 (на персид. яз.).

53. *Мурувве Х.* Материалистические тенденции в арабо-мусульманской философии, т. 1–2. Бейрут, 1978–1979 (на араб. яз.).

54. *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.

55. *Сагадеев А. В.* Бахманьяр аль-Азербайджани о некоторых основоположениях философии Ибн Сины. — «Вопросы философии». М., 1980, № 5.

56. *Сагадеев А. В.* Ибн-Рушд (Аверроэс). М., 1973.

57. *Сагадеев А. В.* Список и хронология трудов Ибн Сины по анонимному дополнению к биографии мыслителя, составленной Абу-Убайдом аль-Джузджани. — *Ибн Сина (Авщенна).* Избранное. М., 1980.

58. *Салиба Дж.* От Платона к Ибн-Сине. Каир, [19511 (на араб. яз.).

59. *Серебряков С. Б.* Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви. Тбилиси, 1976.

60. Соколов *В. В.* Средневековая философия. М., 1979.

61. *Тивини Т.* Проект нового видения средневековой арабской мысли. Дамаск, 1971 (на араб. яз.).

62. *Аль-Фараби.* Книга букв. Под ред. М. Махди. Бейрут, 1970 (на араб. яз.).

63. *Шейх аль-Ард Т.* Введение в философию Ибн-Сины. Бейрут, 1967 (на араб. яз.).

64. *Afnan S. M.* Avicenna. His life and works. London, 1958.

65. Avicenna commemoration volume. Calcutta, 1956.

66. Avicenna, scientist and philosopher: a millinary symposium. London, 1952.

67. *Block E.* Avicenna und die aristotelishe Linke. Berlin, 1952.

68. *Buschmann E.* Untersuhungen zum Problem der Materie bei Avicenna. Frankfurt a. M. etc., 1979.

69. *Carra de Vaux B.* Avicenne. Amsterdam, 1974.

70. *Chahine 0.* Ontologie et theologie chez Avicenne. Paris, 1962.

71. *Corbin H.* Avicenne et Ie Recit visionnaire, t. I–II. Teheran — Paris, 1954.

72. *Cruz Hernandez M.* La metafisica de Avicenna. Granada, 1949.

73. *Cunningham F. A.* Averroes vs. Avicenna on being. — «The new scholasticism». Washington, 1974, vol.48 N 2.

74. *Dahiyat I. M.* Avicenna's commentary on the Poetics of Aristotle. Leiden, 1974.

75. *Gardet L.* La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses presupposes philosophiques. Le Caire, 1952.

76. *Gardet L.* L'humanisme greco-arabe: Avicenne. — «Cahiers d'histoire mondiale». Neuchatel, 1954–1955, t. 2, N 1–4.

77. *Gardet L.* La pensee religieuse d'Avicenne (Ibn Sina). Paris, 1951.

78. *Gilson E.* L'esprit de la philosophie medievale. Paris, 1932.

79. *Gilson E.* Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant. — «Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age». Paris, 1929, t. 4.

80. *Gohlman W. E.* The life of Ibn Sina. Albany (N.Y.), 1974.

81. *Goichon A.-M.* La distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Sina (Avicenne). Paris, 1937.

82. *Goichon A.-M.* Introduction a Avicenne. Paris, 1933.

83. *Goichon A.-M.* Lexique de la langue philosophique d'lbn Sina (Avicenne). Paris, 1948.

84. *Goichon A.-M.* La philosophic d'Avicenne et son influence et Europe medievale. Paris, 1944.

85. *Goichon A.-M.* Le Recit de Hayy Ibn Yaqzan. Paris, 1959.

86. *Goichon A.-M.* Vocabulaires compares d'Aristote et d'lbn Sina. Paris, 1939.

87. *Ley H.* Avicenna. Berlin, 1953.

88. *Madkour I.* L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions, son etude et ses applications. Paris, 1934.

89. *Mahdi M.* Islamic philosophy: the Eastern and Western schools. — «Cultures». Paris, 1978, vol. 4, N 1.

90. Millenaire d'Avicenne. Congres de Bagdad. Le Caire, 1952.

91. *Morewedge P.* Ibn Sina's concept of the Self. — «Philosophical forum». Boston, 1973, voL 4, N 1.

92. *Morewedge P.* The logic of emanationism and sufism in the philosophy of Ibn Sina (Avicenna). — «Journal of the American Oriental society». Baltimore, 1971, vol. 91, N 4; 1972, vol. 92, N 1.

93. *Morewedge P.* Tlie Metaphysica of Avicenna. London, 1973.

94. *Morewedge P.* Philosophical analysis and Ibn Sina's «essence — existence» distinction. — «Journal of the American Orienal society». Baltimore, 1972, vol. 92, N 3.

95. *Mourad* Y. La physiognomic arabe et le Kitab alFirasa de Fakhr al-Dm al-Razi. Paris, 1939.

96. *Musa M. Y.* La sociologie et la politique dans la philosophie d'Avicenne. Le Caire, 1952.

97. *Nasr S. H.* An introduction to Islamic cosmological doctrines. Cambridge (Mass.), 1964.

98. *Nasr S. H.* Three muslim sages. Cambridge (Mass.), 1964.

99. *Pines S.* La «philosophie orientale» d'Avicenne et sa polemique contre les Bagdadiens. — «Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age». Paris, 1952, t. 27.

100. *Rahman F.* Avicenna's psychology. London, 1952.

101. *Rahman F.* Essence and existence in Avicenna. — «Mediaeval and Rennaissance studies», vol. IV. London, 1958.

102. *Saliba Dj.* Etude sur la metaphysique d'Avicenne. Paris, 1926.

103. *Vajda G.* Les notes d'Avicenne sur la «Theologie d'Aristote». — «La revue thomiste». Paris, 1951, t. 51.

104. *Zedler B. H.* Another look at Avicenna. — «The new scholasticism». Washington, 1976, vol. 50, N 4.

notes

Примечания

1

Здесь и далее в круглых скобках вначале дается порядковый номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги, затем курсивом — номер тома, если издание многотомное, и далее — страницы источника *(прим. ред.)*.

2

Об исмаилитах, как и о других упоминаемых в данном разделе «еретиках» (карматы, мутазилиты), подробнее будет рассказано в следующем разделе.

3

Трактат Порфирия Тирского.

4

Проводя различие между определением и описанием, Ибн-Сина следует традиции, восходящей к стоикам. К логике стоиков, по-видимому, восходят также понятия «тасаввур» и «тасдык».

5

В широком смысле «форма» у Ибн-Сины обозначает все, что находится в актуальном состоянии, — сущности (их он иногда называет также «природами»), космические разумы, действия, акциденции, движения, начала, которые актуализируют материю и дают ей завершение, фигуры, а равно и роды, виды и различающие признаки вещей.

6

Доводы в пользу бессмертия души Фома Аквинский заимствует у Авиценны (при этом не ссылаясь на него); «ангельский доктор», однако, не использует довод, исходящий из самосозерцания «парящего человека», ибо, согласно Аквинату, 1) познание душой своей сущности в посюстороннем мире невозможно, и 2) с телом она образует единую субстанцию, обеспечивающую «интегральное» воскрешение человека.